

مرآت الشروح

شرح
سلام العلوم

من تصانیف مولوی محمد مبین رحمہ اللہ

ناشری
حسینف ورثہ لری
نژادہ

КАЗАНЬ
Лито-Типографія И. Н. Харитонова, соб. домъ.
1911.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي رفع درجات الاذكياء وجعل منهم انبياء واصفياء واولياء عرفاء وحكماء عقلاء
 وخفض منازل الاغبياء حتى صار منهم كفارا جهلاء منهمكين في الورطة الظلماء والصلوة والسلام
 على رسوله محمد الذي اخرج الناس من ظلمة الضلالة الى نور الهداية ومن سور الغواية الى حسن
 الذكوة ومن شر الشقاوة الى خير السعادة وعلى آله الطيبين الطاهرين واصحابه الكاملين
 الواصلين رضى الله عنهم اجمعين **(اما بعد)** فيقول العبد الضعيف تراب اقدام الفضلاء وحامل
 نعال العلماء العاصي بانواع المعاصي الراجي الى رحمة ربه القوي الباري المعتمض بحبل الله
 المتين **(محمد مبین)** نور الله قلبه بنور الصدق واليقين ورزقه شفاعته شفيع المذنبين
 وجوار اول الشافعين واصحابه عماد الدين في اعلى عليين بعزة الانبياء والمرسلين
 آمين يارب العالمين ان كتاب سلم العلوم كان من ادق المتون المصنفة في المنطق
 واضبطها بقواعده مغلفا غاية الاغلاق قد اكب عليه علماء الافاق وشرحوا له شروحا محتوية
 على تحقيقات بدیعة وتدقیقات عجيبة ولم يلتفتوا الى حل مطلبه وكشف مقصده وايضاح معضله
 وبيان مجمله فهو بعد مستور تحت الاستار ولايطلع على سرائره ذوا الانظار بدون معونة
 الافكار وقد سألني في سابق الزمان بعض اجلة الخلان من الاحبة الخالصان ان اشرح له شرحا
 يزيل عيوبه الآتية ويسهل طريق الوصول الى مسائله الدقيقة ليكون نافعا للطالبين ومفيدا
 للمحصلين واني مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة اذ انظرت الى الحاج المستغفلين بقراءته
 لدى وفراطرغبتهم الى كنت اقدم عليه واذا الممت الى حدوث طائفة اول قدمهم الانكار بالحسد والعناد

كردن پاکدرد-
 كشتن يقال ما
 اعتات به اي ما
 باليت به خادم
 احمرحه الله تعالى
 * اولذكروه في
 التسمية يريدندس
 سره ان مرجع ضمير
 سبحانه مذكور
 صراحة وكناية
 اما كناية فلنكون
 الله تعالى مضمر
 في الضمير ومشهورا
 على الالة واما
 صراحة فلذكروه
 تعالى في التسمية
 فمافيل من ان النظر
 الدقيق يحكم بان
 المرجع ليس
 مذكورا صراحة
 لان التسمية بعد
 تسليم كونه جزء
 الكتاب الابتداء بها
 مستقلة لا ابتداء
 بالضمير فارجاع
 الضمير الواقع
 التعميد الى الواقع
 في التسمية متاف
 للاستقلال انتهى
 فمدحوق بما اقول
 انه ان اريد من
 استقلال التسمية
 ان جملته مستقلة
 ليست من توابع
 الجملة الاولى كالمثال
 والتعت فارجاع
 الضمير الواقع فيها
 الى الاولى لا ينافي
 الاستقلال اذ هو
 لا يعللها من توابع
 الاولى بالمعنى
 المذكور وان
 اريد ان الجملة
 المستقلة على
 الضمير المحتاج
 الى المرجع ينافي
 الاستقلال لا احتياجه
 الى الغير فلما مثل
 هذا الاحتياج لا يفرج
 الكلام عن
 الاستقلال كمما
 لا ينفى وليت شعري
 من منع ارجاع
 ضمير الجملة المستقلة
 الاولى الى الثانية
 هذه مسئلة يفتن
 مع ان الالات
 القرآنية والعبارة
 الموثوقة بعريتها
 مشعونة بامثالها
 كقوله عز من قائل
 تبارك الذي بيده
 الملك وهو الى
 قوله العزيز وقوله
 اقرا باسم ربك
 الذي خلق خلق

وثانيها الجور والاعتساف عن طريق السداد كنت اعجم منه واسوف امرهم من يوم
 الى يوم وشهر الى شهر وعام الى زمان كثير حتى انهم ايسوا ولم يصلوا الى ما اقترحوا
 ولما الحنى بعض من له توقد في الذكاء وهو مشهور بين الطلبة من الاذكياء ابن اخي
 وقائم مقام ولدى المدعو بولى الله جعل الله كاسمه مسماه وبلغه الى غير متمناه ووفقه
 للاستكمال وحفظه من القيل والقال لم اجد بدا من اسعاف مرأه واجابة التماسه ولا اعباء
 باللوم من اليام الاخوان الذين هم سرائر العدوان لان الحق يعلو جميع الازمان والله
 المستعان فاختمت من ايام الدرس اياما معدودة في شهر رمضان سنة الف ومائتين
 من هجرة نبي آخر الزمان وكتبت شرحا بعبارة واضحة وتقريرات كاشفة بحيث يسهل
 للمبتدئين ايام التعصيل الوصول الى مطلبه ويعد المحصلين في استكشاف معضله
 واعرضت عن نقل كثرة الاقوال من كتب الرجال مخافة الاطناب واغنيت بالاصباح عن
 المصباح حتى هذا الشرح بين الشر وح عديم النظير في الكشف والايضاح ومن يطلب
 الزيادة عليه في هذا الباب فلا يعمل له النظر في هذا الكتاب ولما كان هذا الشرح في
 غاية الوضوح سميته **(بهر آت الشروح)** وهذا الاسم مطابق لسمياه لان هذا
 الشرح كاشف لشرح وسواه والمرجو من كرام الاخوان الذين لسانهم مطابقة للجنان
 ان ينظروا في هذا الشرح بعين الاحسان فان اطبعوا على الخطأ فليصاحوا بالكتبان
 اذ الانسان مركب من الخطأ والنسيان والصواب في كل باب انما هو من شان السبعان
 وعليه التكلان وهو خير من اعان وبه الاستعانة في كل آن **(سبحانه)** الضمير راجع
 الى الله تعالى لكونه مضمر في الضمير او لشهرته على الالسنه اولذكروه في التسمية او
 الى الرحمن او الرحيم المذكورين او الى المسيح الذي يفهم من السبعان في القاموس
 سبعان الله تنزيها لله تعالى من الصاحبة والولد وهو منزه ومقدس عنهما وعن جميع العيوب
 والنقصان. والسبعان منصوب على المصدر حذف فعله وجو باقيا سا وهو سبع سبعان
 اي برء الله تعالى من السوء براءة وانما حذف الفعل لقصد الدوام والثبات واقيم المصدر
 مقامه واذيف الى الفاعل. واما اذا قيل انه مضاف الى المفعول فيكون تقديره سبخته
 سبعانا او اسبح سبعانا اي انزهه وابرئه عن السوء ونقول في حقه انه منزه ومقدس من
 جميع العيوب والنقائص ومتصف بجميع الكمالات وعند البعض اسم بمعنى التسبيح
 الذي هو التبرية فالسينويه سبخت تسبيعا وسبعانا فالمصدر التسبيح وسبعانا اسم
 يقوم مقام المصدر وقد يستعمل علماله فيقطع عن الاضافة ويمتنع عن الصرف فمافيل
 انه لا علم للتسبيح والامنع من الصرف كعثمان ليس بشيء لانه اذا كان علما يكون غير
 منصرف لاحالة نعم ههنا لوجه لهذا الاحتمال لانه في حال العلمية يكون مقطوعا عن

الانسان من علق يقول ابن الحاجب الكلمة لفظ وضع لمعنى فرد هي اسم وفعل وحرف وغير ذلك من الامثال على ان هذا القائل ايضا اقرق
 حاشيته على شرح القاضى بارجاع ضمير قول المصنف الايمان به الى انه المذكور في البسملة ان هذا شيء عجاب. مولانا خادم احمد رحمه الله

(٢) هذا جواب بارد على من استدل على استعمال سبحانه علما بقول الأعشى يمدح عامر بن الطفيل ويهجو علقمة أول هذا القول قد قلت لها جاً في فخره سبحانه من علقمة الفاخر حاصل الاستدلال أن سبحانه هذا مستعمل في علم التسييح فرد عليه بأن من مزيدة سبحانه مضاعف إلى علقمة ومعناه وسبحان الله من علقمة الفاخر يتقدر المضاعف اليه فلا يكون علما لأن العلم لا يكون مضاعفاً فاجاب بقوله أن القول بزيادة من خلاف الظاهر منه ر ح

(٣) اشار قال في خدشة وهي التقدير عذبة الصفات اليه ولا يبنى المضاعف على الضم ولا يرفع عنه التنوين في المضاعف بل يبقى بعد الحذف على ما كان عليه قبل الحذف رعاية للامم الأغلب خادم احمد رحمه الله

(٤) قوله فما قيل انه لا يناسب الخ حاصله ان المتبادر من التعجب في مقام التسييح او التمجيد تعجب العجز لا تعجب الانكار بقرينة اشتهار العجز من كل حامد حتى الأولياء والانبيا وانما يلزم فياد المعنى لو انحصر التعجب في الانكار وان ليس فليس فما تفرع بعض انباء الدهر في حاشيته على شرح القاضي ان التعجب انما يتبادر منه انكار ما يرد على التعجب ونفرة وقوة ولا غرور مدح استقامته في مقام التسييح والتعجب دون كان قد تعجب باعتبار عجز التعجب فهو مردود وناقش من سوء الفهم وفاد الوهم اد لا يفهم هذا البعض انه لما اعتبر بعجز تعجب العجز لا شك في صحة معناه كيف يلزم الفساد اما سمع هذا القاضي اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال مع ان ادعاء

الاضافة وههنا مضاف والقول بزيادة من في (سبحان من علقمة الفاخر) خلاف الظاهر وتقدير المضاف اليه تكلف على ان تقدير المضاف اليه لا يكون الا بالبناء على الضم وبتعويض التنوين في المضاف وليس ههنا شيء منهما فتأمل^٢ ولا يلزم بايراد هذا الاسلوب الجديد مخالفة الحديث الوارد في التمجيد لان الحمد اظهار الصفات الكمالية للمحمود وهو حاصل ههنا ولا يجب اتباع كتب السلف (وللناس فيما يعشقون مذاهب) والاتباع بكلام المجيد حاصل لانه تعالى ابتداء سورة بنى اسرائيل (سبحان الذي اسرى بعبد لهيلاً) وغيره بايراد التسييح في اوائلها ويسبح لكل شيء من المخلوقات في السموات وفي الارض حتى الاشجار والاعجار والنباتات كما قال الله تعالى (وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحه هم) يعني كل شيء عجزه الله عما هو من لوازم الامكان وتوابع الحدوث بلسان الحال حيث يدل بامكانها وحدوثها على الصانع القديم الواجب لذاته جل وعلا. ويجوز ان يحمل التسييح على المشترك بين اللفظ والدلالة لاسناده الى ما يتصور منه اللفظ والى ما لا يتصور منه وعليهما عند من جوز اطلاق اللفظ على معنييه والظاهر ان التسييح في الانسان وغيره من الحيوانات بلسان القائل وفي النباتات بلسان الحال وتسييح الحصى في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم مشهور ومعروف لا يخفى (ما اعظم شأنه) هذه الجملة وقعت موقع الحال من الضمير في سبحانه اى مقولا في حقه انه ما اعظم شأنه الظاهر انه صيغة تعجب عن عظمة مرتبته وامره وحاله تعالى باعتبار عجز المتعجب عن ادراكه واحاطته والتعجب كما يكون بانكار ما يرد عليه ونفرة وقوة كذلك يكون بتعجيره فيه وعجزه عن ادراك كنهه ولا شك ان عقول العقلاء عاجزة عن احاطة شأنه تعالى ولسان الواصف المطرئ فاصر عن اظهار عظمة شأنه فهو جدير بهذا التعجب وهذا العجز عين الادراك كما قال امير المؤمنين على رضى الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك والبعض عن سر الذات اشراك فهما قيل انه لا يناسب المقام لفساد المعنى ليس بشيء نعم التعجب بالمعنى الاول يوجب الفساد ويحتمل ان يكون استفهاما يستفاد منه ان تعجب نعو (الحاقة ما الحاقة) اى امره وشأنه لا يدرك بسهولة بدون اطلاع الله تعالى لنا عليه واخباره به والشأن في القاموس الخطب والامر قال الله تعالى (كل يوم هو في شأن) اى كل وقت يحدث اشخاصاً ويجدد احوالا على ما سبق به قضاؤه وفي الحديث (من شأنه ان يغفر ذنباً ويفرج كربة او يرفع قوماً يضع آخرين) والشأن ههنا منصوب لكونه مشابهاً للمفعول لهجيته بعد افعال المشابه بفعل مضمر فاعله فهو فعه موقع الفعل فانه نصب انتصابه فهما مبتدأ مع كونه نكرة عند سيبويه والاخفش على احد قوليه اذ التعجب انما يكون في ما جهل سببه فالتمكين يناسبه فمعنى ما اعظم شأن الله تعالى يعنى اى شيء من الاشياء لا اعرفه جعل شأنه تعالى عظيماً. واعظم خبرها وفيه ضمير راجع الى

هـ قوله ليس صفة الخابط للقول الشارح القاشي حيث قال بالتوصيف ثم لما تنبه على عدم جواز توصيف المعرفة بالنكرة التي في المنهية بالغرض هو واقع من الغرض فقال المراد الوصف المعنوي الشامل للحال والنعت وغيرهما كما يشير إليها بقوله مبينا وكيفية الشأن ولم يقل حال صريحا لأنه يومه اختصاص غلبة شأنه بحال دون حال وبزمان دون زمان إذ الغالب في الأحوال ما يتصل انتهى حاصله ان المراد بالوصف ههنا الحال لصلق معنى الوصف المراد عليها لكن لم يصح بلفظ الحال كميلا يومه الاختصاص وهو سخي جدا إذ لما فرض وسلم معنى الحال فأريد من الوصف ههنا لزوم توهم الاختصاص المذكور إذ ما توهم انما انشا عن معنى الحالية مع ان التوهم المذكور المعترضة يستلزم عدم جواز الحال الموء كعدة والدائمة وقد دلت النصوص المحكمة على جوازها كما سيأتي في قوله الاتي فما تفوه بعض ابناء الدهر في توجيهه ان الشأن لتوغله في الابهام كلفظ الشئ فليس له حظ من التعريف فهو من السطحيات ومردود اما أولا فلان نكارة الشأن المضاف الى الضمير لم يثبت عند النحاة وانما هو من مفروضاته المخترعة قواما فانها فلائمه يستلزم ٥ سريح يقول الشارح ليس المراد بالوصف الوصف التركيبي لان اجملة ومخرج الطبيعة عن الوصف واما ثالثا فلائمه مناقض

في حكم النكرة
والشأن من حيث
انه مضاف الى
الضمير معرفة
انتهى فلا يخلو اما
ان لم ذلك البعض
هذا القول من
الشارح فلا يصح
قوله أولا فلا يصح
قول الشارح وهو
يصدد تصحيحه
فانظروا الى هذا
البعض كيف يجمع
الاتوال المتناقضة
ويقول أولا فانها
وهكذا وان تفوه
بانه نكرة في
الواقع وعليه يتفرع
القول الاول ومعرفة
على تقدير التسليم
وعليه يدور القول
الثاني او بالعكس
يزاح بان السائل
التعوية ليست
مبنية على الاوهام
الفرضية الغير
الواقعية والالزم
على فرضه ووجهه
ان يفيد اضافة
الغير والشئ تارة
اقادة التعريف بنفس
الاشافة وقدا يفيد
وما تفوه هذا البعض
في بيان الوصف
المعنوي من قوله
اي القائم بالغير
وهذا مما يدور
على السة علماء
المعاني والنسبة
بين المعنيين هو
العموم من وجه
لتفارقهما في مثل
اعجبني علم هذا
فاعجبني هذا العلم
منه الا يعلم ان
المراد بالغير هو

ما هو كالفاعل له والمنصوب بعده كالمفعول وقال الاخفش في القول الآخر ما موصولة
والجملة بعد ما صلتها والخبر مخدوف اى الذى جعل الله تعالى اعظم الشأن موجودا وشىء
عظيم ثم نقل الى انشاء التعجب وانمى عنه معنى الجعل فجاز استعماله في التعجب عن
شىء لثلا بغيره وقوعه بجعل الجاعل نحو ما قدره وما علمه والتفصيل في الرضى (لا يحد)
الظاهر انه حال من الشأن لقر به والحد منتهى الشىء كذا في القاموس فمعناه ان شأنه
تعالى ليس له منتهى لانه لا تعطل له كما زعم اليهود في يوم السبت في كل وقت له شأن
وشيوته لا تعد ولا تحصى لا يحيطها عقل ولا يعوله درك وليس صفة له لان الجملة في حكم
النكرة والشأن معرفة لانه مضاف ويحتمل الحال من الضمير الراجع الى الله تعالى وما قيل
ان الغالب في الحال الانتقال من ذى الحال فمسلم لكن لما قال أولا سبغناه فعلم انه منزعه
عن تغير الاحوال لانقصان فيه فعاله لا ينتقل عنه او يقال معناه ليس له حد اى طرف لان
الاطراف لا تكون الا في المقدار وهو منزعه عنه ويحتمل الاشارة الى براعة الاستهلال
ويكون الحد حينئذ بمعناه الاصطلاحي وهو المعرف المركب من الاجزاء الحقيقية فمعناه
انه تعالى لا يعرف بالاجزاء لانه بسيط ذهنا وخارجا كما قال المصنف في الحاشية والدليل
على بساطته تعالى مطلقا انه لو كان مركبا وله اجزاء سواء كانت ذهنية او خارجية فلا
يخلو اما ان يكون جميعها ممكنات او واجبات او بعضها ممكن وبعضها واجب والاول
ينافي الوجوب والثاني ينافي التيام الماهية الواحدة منها لان كل واحد منها يكون ممتازا في
نفسه كما هو شأن الواجب ومستغن عن الآخر فلا يتصور الاتحاد فيهما ويكون ماهية
واحدة وعلى الثالث يكون الممكن محتاجا الى الجزء الواجب ومعلولا فلا يكون الواجب
الا ذلك الجزء لا الجزء الآخر فكيف يكون مجموعهما واجبا وما قيل من انه يجوز ان يكون
الاجزاء واجبات ويحتاج كل واحد منها الى الآخر في الوجود وهذا لا ينافي الوجوب لان
الواجب هو ما لا يكون محتاجا في وجوده الى الامر المنفصل واما احتياجه الى الامر
الداخل فيجوز النظر الدقيق ليس بشىء لان مقصود المستدل ان الاجزاء لو كانت
واجبات فهي منفصلة الهوية ومستغن بعضها عن بعض لان الواجب لا يحتاج الى الغير

الموصوف وفي قولهم هذا العلم ليس العلم قائما بهذا اذ المراد بهذا هو العلم فيلزم قيام الشىء بنفسه وايضا يلزم على ذلك
ان يقوم عدم الخد بكيفية الشأن مما قال الشارح وصفا مبينا بكيفية الشأن فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل عند
هؤلاء فالهم ولا تكن من المجادلين مولانا خادم احمد (قوله ويحتمل الحال الخ يريد قدس سره ان قوله لا يبعد حال غير
متقلة من شيوته تعالى وهي شائعة واقعة في كثير من الايات مثل قائما بالقط وهو الحق مسددا وهذا صراطى متقيا
ولا تغلوا في الارض مفسدين ثم وليتم مدبرين الشمس والقمر والنجوم مسخرات على قراة الضب وهكذا وكيف لا فان
جمهور النحاة فسوا الحال الى المتقلة والموصدة فاحتمل هذا الحال صحيح لا غير عليه وان كان اغلب الاحوال متقلة
المهية الشىء لا يوجب بطلان خلفه بل يجوز وهذا ظاهر بواهر على البه والصبيان الاعلى من توغل في بحر القباوة والطفيلان مولانا خادم احمد

فكل من الاجزاء منفصل عن الآخر وغيره وان كان داخلا في المجموع فتجوز احتياج المجموع الى الامر
الداخل فيه لا يقتضى تجوز احتياج كل منها الى الآخر لان العاقل لا يقول باحتياج الواجب الى غيره
المنفصل عنه واذ لم يحتج احد الاجزاء الى الآخر لم يتألف منها الذات الاحدية هذا هو المقصود نعم
لو قرر الدليل بان له لو كان للواجب اجزاء لكان محتاجا اليها وهو يناقض الوجوب فلا شك في وروده هذا
الايراد وبين التقريرين بون بعيد ويرد عليه ايضا ان هذا الدليل انما ينفى التركيب الخارجى فقط
لان الاحتياج الى الاجزاء الذهنية يناقض البساطة الذهنية لا الوجوب الا ان يقال بالاستلزام بين
التركيب الذهنى والخارجى بان الاجزاء الذهنية منحصرة فى الجنس والفصل والاول ماخوذ من المادة
والثانى ماخوذ من الصورة وهما من الاجزاء الخارجية فبحسب كون التركيب الذهنى ايضا يناقض الوجوب
لان مصداق حمل الجنس والفصل ومنشأ انتزاعهم ليس الانفس الموضوع اذ يعلم بالضرورة ان الشئ
الواحد من حيث انه واحد لا يكون منشأ لانتزاع امور متعددة فلا بد من ان يكون فى منشأ الانتزاع
تكثر فيلزم تركبه فى الخارج وهو يناقض الوجوب ويرد عليه النقض بالصفات المتعددة المنتزعة عن
الواجب تعالى مع انه واحد ولا تكثر فى ذاته اصلا وقد يستدل على بساطته بان وجود الواجب عين
ماهيته كما تقرر فى موضعه فلو كان له اجزاء يلزم ان يكون جزءه الذى هو الفصل المقوم مقسماله لان
المقوم اذا حصل الماهية والوجود عين الماهية فقد حصل الوجود وهذا شأن المقسم واتعادهما محال
لان الاول يكون داخلا والثانى خارجا فكيف يتحدان ويبدأ الدليل لا يبطل الا التركيب الذهنى على
اننا نسلم ان كل ما افاد الوجود فهو مقسم بل المقسم هو الذى يكون خارجا ومفيد للوجود وهما
ليس كذلك فافهم **(ولا يتصور)** على صيغة المجهول كما هو الظاهر يعنى لا يدرك بالكنه
ولا بكنهه اما الاول فلما مر فى لا بعد لانه بسيط لا تحديده والعلم بالكنه لا يكون الا بالذاتيات
والاجزاء التى تكون مرآة للذات فاذا لم يكن له تعالى اجزاء لا يكون تصويره بالكنه ولا يغنى عليك
ان دليل امتناع تصويره بالكنه انما يتم اذا لم يمكن حصول الكنه الا بالاجزاء وهو بعد فى حيز الخفاء
لجواز ان يكون من خواص الواجب تعالى ما يكون تصويره موجبا لتصور كنهه تعالى واما الثانى فلانه
عبارة عن تصور حقيقته وماهيته ولما كان التشخيص عين ذاته وحقيقته تعالى كما تقرر فى موضعه
فتصور حقيقته بدون التشخيص غير ممكن ومع التشخيص الخارجى كيف يحصل فى الذهن لانه لا يخلو
اما ان يكون معدوما فى الخارج فيقبل العدم واما ان يكون موجودا فيه كما هو موجود فى الذهن فيقبل
التكثُر وكلاهما محالان فى ذاته تعالى وقد يقال بان الواجب تعالى غنى بالذات عن الجاعل فلو حصل
فى الذهن يكون متشخصا بالتشخيص الذهنى فاذا كان هذا التشخيص عين التشخيص الخارجى يلزم
احتياج الواجب فى وجوده وتشخصه الى المحل فيحتاج الى العلة الجاعلة او غيره فيلزم ان يكون
الشخص الواحد متشخصا بتشخصين وكلاهما باطلان لان الاول يناقض الواجبية والثانى يوجب
التكثُر وصيرورة الجزئى كليا والفرق بتغاير التشخصين فى افادة الامتياز باطل لان التشخيص فى
الشخص البحت هو المفيد للامتياز عن جميع ما عداه فاذا حصل الامتياز للشئ بالتشخيص الواحد

صار التشخيص الآخر لغوا او الابلز م تعصيل الحاصل والقول بان الاحتياج في التشخيص
الخارجي للواجب تعالى بالذات محال اما بحسب التشخيص الذهني فيجوز ان يكون
ممكنا ليس بشيء لان تغاثر التشخيص انما يعقل في الكلّي واما في الشخص فلا يتصور
لها م لا يقال يلزم من ذلك عدم حصول الجزئي مطلقا في الذهن فلا سبيل الى علمه لانا
نقول علم الجزئي اما بحصول الماهية الكلية في الذهن مع تشخيص ذهني مماثل للتشخيص
الخارجي او بالعوارض المختصة به الكاشفة له وليس في الواجب ماهية كلية مجردة عن
الوجود والتشخيص الخارجي فلا سبيل الى حصوله في الذهن لها م من المحذورات واما
تصوره بالوجه وبوجه فلا مانع لو جودهما فيه تعالى (واما اذا فرى على البناء للفاعل
فمعناه لا يحصل له علم ذاته وغيره بحصول الصورة فيه لان حصول الصورة يكون في العلم
الحصولي وعلمه تعالى بذاته وصفاته وغيره من الممكنات علم حضوري لانه لو كان بحصول
الصورة يلزم كون الواجب محل الممكنات فاذا كان معلوماته تعالى غير متناهية يكون
لكل منها صورة حاصلة في ذاته تعالى قبل وجوده فيكون ايضا غير متناهية على حسب
المعلومات ولا يمكن صدورها بالفعل دفعة من الواجب الاحدية الذات لا متنازع صدور
الكثرة عن الواحد الحقيقي فلا بد من ان يكون الصورة مترتبة مجتمعة غير متناهية فيلزم
التسلسل المستحيل الباطل ببراهينه فالله تعالى عالم بذاته وصفاته وبالممكنات من ذاته
وذاته كالصورة العلمية مبدل انكشاف جميع ما سواه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا
في الارض وهو العليم الخبير وتفصيل هذا المقام في حاشيتي على الحاشية الزاهدية المتعلقة
على الرسالة المعمولة في التصور والتصديق فارجع اليه فانه يشفي العليل ويروي الغليل
(لا ينتج) على صيغة المبني للفاعل من باب الافعال معناه اللغوي لا يلد لانه لا بد من
المجانسة بين الوالد والمولود وليس احد من الممكنات مماثلا ومجانسا له تعالى ولا يمكن
ان يكون واجبا لاحتياج المولود الى الوالد وهو يتناهي الواجبية فان قلت قد خرج ناقة الصالح
عليه السلام من الحجر مع عدم المناسبة بين الحيوان والحجر قلت المناسبة النوعية وان
كانت مفقودة بينهما لكنهما باعتبار الجسمية والحقيقة الامكانية متساويان واما الواجب
والممكن فهما متباينان من كل الوجوه لان كل مولود محدث وجسم والواجب قديم وليس
بجسم كما ثبت في موضعه (واما اذا فرى على صيغة المجهول فمعناه اللغوي لم يولد لان
الولادة تقتضي الاحتياج وهو منزعه عنه ويحتمل ان يكون بمعناه الاصطلاحي اى لا يحصل
بالبرهان كما يحصل النتيجة من القياس بل هو برهان على كل شيء ولا برهان عليه يكون
مفيدا ومثبتا ولا يعلم بدونه كما لا يعلم النتيجة المطلوبة النظرية بدون البرهان
والدلائل الدالة على وجوده كاشفة وموضحة لا مفيدة فاندفع ما قيل ان على وجوده برهانا
لم يافكيف يقال انه لا برهان عليه لانه لا انكار للبرهان مطلقا بل لافادته لوجوده تعالى

فان قلت يجوز ان
يكون الشيء
الواحد تشخيصا
يفيد ان الامتياز
عن جميع ماعداه
فالتشخيص الخارجي
يفيد الامتياز عن ما
عداه من الشخصات
الخارجية والذهني
يميزه عن ماعداه
من الشخصات
الذهنية قلت هذا
لا يمكن الا في
الطبائع الكلية
التي تشخصها زائد
عليها واما في
الشخصية البحت
فيكون التشخيص
الواحد مفيدا
للا امتياز عن جميع
ما عداه والتشخيص
الآخر يصير لغوا
منه ر ح

واحتياجه اليه لانه بديهي فان البعرة تدل على البعير واثرا لاقدام تدل على المسير فكيف لا يدل المصنوعات العجيبة والمخلوقات البديعة على العليم الخبير (ولا يتغير) من العدم الى الوجود ومن الوجود الى العدم لانه ازل وابدى الا ان كما كان او كما لا تغير في ذاته تعالى كذلك لا تغير في صفاته تعالى لانه واجب من جميع جهاته هذا في الصفات الحقيقية كالحيوة وغيرها ظاهر لان تغيرها يوجب تغير ذاته تعالى واما الصفات الاضافية كالعلم وغيره فمباديها متغيرة في ذاته تعالى فكيف يتغير والا يلزم التغير في مباديها وهي في الذات فيلزم التغير في الذات وهو محال والتغير في الاضافيات المحضة كالارضية لا يضر لانه تغير في الامور المتباعدة عن الذات فان قلت قد جاء (كان الله ولم يكن معه شيء) وكان متقدما على كل ما سواه ثم يكون بدونها كما جاء (كل شيء هالك الا وجهه) فيلزم التغير من القبلية الى المعية ومن المعية الى البعدي فلت هذه القبلية ليست منافية للمعية عند الحكماء لان في عين المعية يقال ان له قبلية بالذات ومعنى كان الله ولم يكن معه شيء معية سرمدية وكل شيء هالك بحسب الذات لانه محتاج ممكن لا يوجد الا بجعل الجاعل ووجهه تعالى يعني ذاته فيقوم واجب بالذات لا يعتدل الهلاك ولو جعل الضمير عائدا الى الشيء فيكون معناه كل شيء هالك الا وجه ذلك الشيء اى استناده الى الله سبحانه وتعالى اى هالك في ذاته من كل وجه في الازل والابد الامن جهة الاستناد الى القيوم الواجب فانه لا يقبل الهلاك (تعالى) في القاموس التعالى الارتفاع (عن الجنس) بالجين والنون فيعناه اللغوي انه تعالى برى عن المجانس والمماثل كما يدل عليه قوله تعالى (ليس كمثله شيء) و (لم يكن له كفوا احد) لكنه لا يشعر ببراعة الاستهلال الا اذا كفى الابهام فيه ايضا وان اريد معناه الاصطلاحي اى الجنس المنطقي فيعناه انه ليس لله تعالى جنس ولا فصل لان ما لا جنس له لا فصل له فهذا توضيح لما علم ضمنا في لا يعد وفيه براعة الاستهلال وليس هذا الكلام مستندرا لان قوله لا يعد يعتمل لمعان كثيرة والتوضيح والتفصيل بعد الابهام في كلام الفصحاء والبلغاء المعترزين عن الاستدراك كثير قال الاستاذ المحقق^٢ في شرحه قد سمعت من الاساتذة قدس الله اسرارهم لفظ الجنس مقام الجنس وهو يناسب الجهات لكن لم يعصل البراعة وقال البعض في شرحه^٣ بالحاء المهملة والباء الموحدة لعل معناه ان الله تعالى عن الجنس بان يحبس ويقيد مكان وزمان (والجهات) اى برى عن الجوانب والنواحى والجهات الستة الفوق والتحت واليمين والشمال والقدام والخلف لان كلها من خواص الممكنات وعوارض الاجسام والله تعالى برى عنها واما الآيات الدالة على كونه في السماء فليس المراد منها تعيين وجوده فيه لانه ليس بممكن ولا متعيز بل المقصود عظيّمته ورفعته (جعل الكليات والجزئيات) اى خلق الكليات والجزئيات واخرجهما من بقعة اللبس الى صفة الايس هذا المعنى على تقدير كون الجعل فيه

٢ مولوى حسن قدس سره

٣ ميرزا كمال الدين قدس سره

بسيطاً وأما إذا كان مؤلفاً فصار معناه أن الله تعالى صير الكلبيات والجزئيات موجودة لكن لا يساعده
العبارة لأنه ترك ههنا المفعول الثاني وفي الجعل المؤلف لابد من ذكره فالحق هو الجعل البسيط واليه
أشار في الحاشية المنهية وقال فيه إشارة إلى ما هو الحق من القول بالجعل البسيط بمعنى الإبداع
أي إخراج الأيس من الليس انتهى وجه الإشارة ما علمت أننا ويستدل عليه بقوله تعالى (جعل
الظلمات والنور) بأن الجعل ههنا جعل بسيط بمعنى أنه تعالى خالق الظلمات والنور ومبدعها وليس
مؤلفاً بمعنى التصيير لأن قصده على مفعول واحد لا يجوز بل يجب ذكر كلا مفعوليه وههنا قصر على
مفعول واحد فعلم أنه بسيط بمعنى الخلق هذا منهج الأشرافيين فآثر الجعل عندهم هو الماهية من
حيث هي بالذات والوجود والاتصاف به أثره بالعرض والمشائون القائلون بالمؤلف فالأثر
عندهم الاتصاف الذي هو مفاد الهيئة التركيبية والشئ والوجود أثره في ضمنه بالذات واستدلوا
على منهجهم بوجوه (الاول) بأن الشئ إنما يحتاج إلى الجاعل باعتبار الامكان والامكان عبارة عن
الهيئة التركيبية وهي تساوي نسبة الوجود والعدم إلى الذات ففي تر جميع الوجود على العدم
وانصافها به يحتاج إلى الجاعل فالمجْعول هو الاتصاف (والثاني) بأنه لو لم يكن الجعل مؤلفاً يلزم
انتفاء الجعل رأساً عن الممكن هذا خلف بيانه أن الجاعل لا يجعل الماهية ولا يلزم المجعولية الذاتية
ولا يجعل الوجود لأن الوجود انتزاعي وأثر الجعل لابد أن يكون واقعياً فلم يبق الاتصاف الماهية
بالوجود فيكون هو مجعولاً ويتعلق الجعل به ولا ينتفي الجعل رأساً (والثالث) أن الجعل يستدعي
مجعولاً ومجعولاً إليه وهما متغايران وهذا لا يتصور إلا في الجعل المؤلف وكلها مردودة أما الاول
فيمنع كون الامكان عبارة عن الهيئة التركيبية المذكورة بل هو كيفية نفس تقرر الماهية واحتياجها
إلى الجاعل في تقررهِ والثاني بالنقض بالاتصاف فإنه أيضاً انتزاعي مع انكم قلتم إنه أثر الجعل فما
الفرق بينه وبين الوجود فإن قيل أن منشأه عيني فلا يكون انتزاعياً محضاً قلنا أن منشأ الوجود
أيضاً امر عيني لأنه ليس إلا الماهية وهي امر عيني وبالجملة فالجاعل يجعل الماهية ولا يلزم المجعولية
الذاتية لأن المجعولية الذاتية عبارة من أن يكون ثبوت الماهية لنفسها بسبب الجاعل والقائلون
بالجعل البسيط لا يقولون بهذا المعنى بل معناه عندهم أن الجاعل يجعل مصداق ثبوت نفس الماهية
بأن يخرجها من الليس إلى الأيس وهو ليس بمستحيل والثالث فبأنه لا نسلم استدعاء الجعل
مطلقاً المجعول والمجْعول إليه والتغاير بينهما نعم في المؤلف لابد منهما والتغاير بينهما وأما البسيط
فلا يستدعي إلا مجعولاً فقط فالحق هو الجعل البسيط (والدليل عليه أن الممكن الموجود فيه ماهية
ووجود وانصافها بالوجود والوجود امر انتزاعي وكذلك الاتصاف انتزاعي ليس قابلاً لأن يكون
أثر للجاعل لأنه لابد أن يكون أثره واقعياً فلم يبق إلا الماهية فهي أثره فيكون جعلاً بسيطاً وأما
اثبات انتزاعية الوجود فبأنه لو كان منضماً يلزم الدور على تقدير عينية وجود المنضم إليه المقدم
على الوجود المنضم المتأخر والتسلسل على تقدير الغيرية واحتمال الانفصال من الإفاحش لأن
الحمل ينافيهِ وللزوم الترجيع بلا مرجع في كونه وجوداً زيد دون عمرو واحتمال العينية وإن كان

باطلا لا ارتفاع التمايز بين الاشخاص لكنه لا يضر المطلوب وعليه دلائل اخرى لا تغلو عن غدشة وان شئت استيعاب الكلام في هذا المقام فانظر الى شروح هذا المتن لاستاذي المحقق ولغيره من الاعلام واني التزمت على نفسي في هذا الشرح حل المتن وكشف معضلاته وما لا بد من الرد والابرام في تحقيق الكلام (الايمان به) اي بالله المذكور في التسمية او بالسبعان او بصفاته المذكورة ويعتدل ان يرجع الضمير الى الجعل كما هو الظاهر من قر به فمعناه الايمان بجعل الله تعالى وخلقه الكليات والجزئيات فيكون اشارة الى رد قول من زعم وجود العالم من غير سبب وهم فائلون بالبغت والاتفاق او يرجع الى ما يفهم من هذا الجعل وهو الجعل البسيط فمعناه الاذعان بحقيقة الجعل (نعم التصديق) اي احسن التصديق من بين التصديقات في الحاشية فيه اشارة الى ان التصديق هو المعتبر في الايمان فيما بينه وبين الله تعالى انتهى يعنى في قوله نعم التصديق اشارة الى اتعاد الايمان والتصديق لان الحمل يقتضى الاتعاد فلو كان الايمان مركبا من الاذعان القلبى والاقرار اللسانى فلم يطلق التصديق على الايمان لبساطة التصديق وتركب الايمان فان قلت اذا كان الايمان مركبا من التصديق وغيره فصار التصديق جزءا منه والجزء يطلق على الكل كالحيوان على الانسان فحمل التصديق على الايمان لا يقتضى العينية لكونه بحسب الجزئية قلت الاجزاء الذهنية محمولة على الكل والتصديق على تقدير تركيب الايمان منه ومن غيره من الاجزاء الخارجية وهى غير محمولة عليه كالجزوع واللبنيات على البيت فافهم لا يقال اذا كان الايمان عبارة عن التصديق بما علم بحىء النبي صلى الله عليه وسلم به تفصيلا فيما علم تفصيلا واجبالا فيما علم اجمالا فبدون تلفظ كلمتى الشهادتين مع القدرة عليه يطلق انه مؤمن وان صدر عنه افعال الكفر لانا نقول هذا القدر كفى للايمان عند الله تعالى مالم يصدر عنه افعال الكفر لان صدور ما يدل على عدم الاذعان بالقلب والاقرار باللسان لما كان شرطاً عند الشرع دال على الاذعان القلبى فمن اخل به فهو كافر مخلد في النار عند الشرع ولا يكفي المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان الكفار ايضا يعرفون الحق بالقلب وينكرونه عنادا واستكبارا كما جاء في القرآن المجيد (وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا) والدليل على ان الايمان تصديق قلبى قوله تعالى (فالت الاعراب آمنوا لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم) فعلم ان الايمان هو اليقين القلبى (والاعتصام) هو التمسك والتشبث (به) اي بالله تعالى او بالسبعان (حبنا التوفيق) حبنا من افعال المدح بمعنى نعم والتوفيق جعل الاسباب موافقة للمطلوب الخير فاحسن التوفيقات الاعتماد والتوكل في جميع الامور على مكن الكائنات (ولما كان التصنيف بافاضة المسائل على قلوب المصنفين من المبدأ القياض ولا بد بين الفيض والمستفيض من مناسبة ومشابهة والله تعالى في غاية التجرد ونهاية التنزه مقدس بانواع التقديسات والنفوس البشرية منغمسة في التعلقات والكدورات فكيف يستفيض من المبدأ القياض بدون الوسيلة التى يكون ذا وجهتين من وجهة يستفيض الفيض من القياض ومن وجهة اخرى يفيض علينا وكان النبي صلى الله عليه وسلم صاحب

المتين وله شهيدين من حيث ختمه عن الانسان البشر بقوا الاغشية الجسمانية واحاطة ذاته المقدسة
بالكمالات العلمية والعملية فهو كالمجردات يستفيض العلوم والكمالات عن الحضرة الالهية جل شأنه
ومن حيث انه في صورة البشر له مناسبة ومثابرة معنا كما قال الله تعالى (قل انما انا بشر مثلكم
يوحى الى) يفيض علينا ما افاض عليه ربنا فلا جرم عن الدعاء لهذه الوسيلة للاستعانة في تعصيل
المقصود فقال (والصلوة والسلام) وانما جمع بينهما امثالا لامر الله تعالى (ان الله وملائكته يصلون
على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) والصلوة في اللغة الدعاء والرحمة والاستغفار
وحسن الثناء من الله تعالى على رسوله كذا في القاموس وقد يفرق بان الصلوة اذا نسبت الى الله
يراد بها الرحمة واذا نسبت الى الملائكة يراد بها الاستغفار واذا نسبت الى المؤمنين يراد بها الدعاء
فصلواتنا على النبي صلى الله عليه وسلم عبارة عن طلب الرحمة من الله تعالى والدعاء منه تعالى بان
عظمه في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته الى يوم القيامة وفي الآخرة بقبول شفاعته في العصاة
ونضعيف اجره ورفع رفته اعلى الدرجات (والسلام في القاموس هو من اسماء الله تعالى والسلامة البراءة
من العيوب وحفظه من الآفات في الدنيا والآخرة وسلامنا عليه اظهار هذه البراءة والطلب من الله تعالى
وسلام بعضنا على بعض دعاء بسلامته عن الآفات وحفظه عن البليات (على من بعث) في القاموس
بعثه كمنعه ارسله وهو على صيغة المجهول معناه ارسلا رسولا وهو النبي الذي له كتاب وشريعة جديدة
فنبينا صلى الله عليه وسلم شرعته ناسخة لشرائع جميع الانبياء عليهم السلام فان قلت ان قوله تعالى
(قل بل ملة ابراهيم حنيفا) يدل على انه عليه السلام كان تابعا لابراهيم فكيف صار رسولا وشرعته
ناسخة للشرائع كلها قلت هذه الآية جواب لقول اليهود والنصارى اذهبهم قالوا كونوا هودا او نصارى
تهتدوا فامر الله رسوله قل بل ملة ابراهيم حنيفا فمعناه ان كان الدين بالاتباع المتفق عليه فملة ابراهيم
اولى بالاتباع لانه تابع لابراهيم وان كان بعض احكام شرعته موافقة لسنة ابراهيم كالحصاة العشرة
(بالدليل) على حقبة رسالته وهو القرآن المعجز عن انبائه البشر وانما هو شأن خالق القوى والقدر
(الذي فيه) اي في هذا الدليل (شفاء) في القاموس الشفاء الدواء وشفاء يشفيه برأه وطلب له الشفاء
(لكل عليل) اي مريض بالامراض الجسمانية والنفسانية قال الله تعالى (ونزل من القرآن ما هو
شفاء) لان منه ما يشفي من المرض كالفاطنة وقد جاء في الحديث ان الفاتحة دواء لكل داء واكثر آيات
الشفاء مجرب لدفع الحمى وكذلك غيرها من الآيات وقال الله تعالى ايضا (قد جاءكم موعظة من
ربكم وشفاء لما في الصدور) اي من الشكوك والشبهات وسوء الاعتقادات والسيئات فالامثال
باوامره والتجنب عن نواهيه دفع للامراض النفسانية من الحقد والحسد والكبر والعجب وغير
ذلك (وعلى آله) في القاموس آل الرجل اتباعه واوليائه ولا يستعمل الا فيها فيه شرف غالبا فلا
يقال آل الاسكافي كما يقال اهل واصل اهل ابدلت الهاء همزة فصارت آل توالى هـ تان فابدلت الثانية
الفاتحة او بل واهل واهل الرجل عشيرته وذريته واقرباؤه والجمع اهلون واهال واهال واهل
الامر ولاته والبيت سكانه وللمذهب من يدين به والمرجل زوجته كاهل بيته وللمنبي عليه السلام
ازواجه وبناته وصيره على رضى الله عنه او نسائه والرجال الذين هم آل واهل كل نبي امته وآل الله ورسوله

اولياؤه انتهى (وفي الآل تخصيصان الاول انه لا يضاف الى غير العفلاء كالبلاد والامصار وغيرها فلا يقال آل المصرو آل الاسلام وآل البيت وآل التجارة وغير ذلك كما يقال اهلها والثاني انه لا يضاف الى كل ذي عقل بل على من له خطر عظيم في امر الدنيا والدين كآل سيد المرسلين او الدنيا فقط كآل فرعون ولا يقال آل الحائك والحجام لعدم العظمة لهما ووجه التخصيص ان الآل اصله اهل فلما غير واللفظ عن اصله كما علمت اتركبوا التخصيص الاول توفيا للملائمة بين اللفظ والمعنى ووجه التخصيص الثاني ان الهاء حرف إثقال لكونه من اقصى الخلق واذا ابدل بالالف الذي هو حرف خفيف تطرق في الكلمة نقص قوى فارتكبوا التخصيص الثاني جبرا لهذا النقص فان قيل ان استعمال التخصيص يدل على التعقير وهو ينافي هذا التخصيص قلنا ان الخطر في نفسه لا ينافي التخصيص بالاضافة الى اولى الاخطار العظيمة ولا ينافي استعماله في الاشراف وانما ينافي استعماله للشرىف ولم يثبت استعماله فيه والمراد من آل النبي عليه السلام ههنا الذين نزلت في شأنهم آية التطهير وقال رسول الله عليه السلام في حقهم (اهل بيتي كسفينة نوح من نسيك بهم نجا ومن تغلف عنهم هلك) فان قلت ايراد علي بين النبي وآله مخالف لما روي من انه قال النبي عليه السلام (من فرق بيني وبين آلي بعلي فقد جفاني) قلت ان صرح فمدخول الباء ليس حرف الجر بل هو اسم على كرم الله وجهه معناه ان من فرق بيني وبين آلي بسبب كونهم من صلب علي والدليل على كونه اسم على انه صرح عن كعب بن عجرة انه لما نزلت قوله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) فلذا يارسول الله كيف نصلي عليك فقال قولوا (اللهم صل على محمد وعلى آل محمد) وجاء في روايات كثيرة هكذا فعلم ان اثبات علي في الصلوة بين محمد وآل محمد هاهنا السلام غير محذور والحق ان مورد هذا الحديث هم الذين كانوا يفيضون على بن ابي طالب ويقولون يفيضه في حق الحسين واولاده انكم لستم بآل النبي بل انتم من اولاد ابي تراب كما قال محارب يوم كربلا حين افتخار الحسين وغيره من اولاد البتول بشرى نسبهم وكونهم من ابناء الرسول عليه السلام فمحارب يومهم هم ظالمون على جده النبي بانكارهم الحق الجلي واختيارهم الدنيا على العقبى ولعناب الاخرة اشدوا ابني كماروى عن ابن مسعود انه قال قال النبي عليه السلام (ان الله تعالى جعل ذرية كل شئ في صلبه وجعل ذرية في صلب علي بن ابي طالب) فاولاد البتول هم آل الرسول (واصحابه في القاموس صحبه كسبعة صحابة وبكسر وصحبته عاشرته وهم اصحاب واصحاب وصحبان وصحاب وصحابة وصحابة وصحب انتهى فالاصحاب جمع صاحب على المشهور واورد عليه ان الجوهرى نص على ان جمع الفاعل على افعال لم يثبت وجمعه صحب وصحاب وصحبة واصحاب جمع صعب بالكسر مخفف صاحب كنهى وانما اوجع صعب بالسكون كنهى وانما واصحاب عام يطلق على اصحاب النبي عليه السلام وغيره والصحابة في الاصل مصدر وخاص من الاصحاب وبغلبة الاستعمال في اصحاب الرسول عليه السلام صارت كالعلم لهم ولهذا ينسب الصحابي اليها بخلاف الاصحاب وهو كل مسلم رأى الرسول عليه السلام ولو ساعة هذا عند جمهور اهل الحديث وقيل من طالت صحبته وقيل من روى عنه فيخرج

معتبر منهم لان اهل الرؤية عند وفاته عليه السلام كانوا مائة الف واربعه وعشرين الفا والرواة ومن طالت صحبته قليلون اقلون (الذين هم) اى الاكل والاصحاب (مقامات الدين) اى مقتدوا الامة فى الدين كقائمة الجيش لسائرهم على الامة ان يقتدوا بهم ويختاروا سيرهم ويسلكوا على سننهم لان النبى عليه السلام قال فى حق الاكل (انى تارك فيكم الثقيلين كتاب الله وعترتى فاستمسكوا بهما فى شأن الاصحاب) عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين او يراد معناه الاصطلاحى وفيه رعاية لبراعة الاستبلال فالمراد ان الاكل والاصحاب يتوقف عليهما معرفة الدين ومسائله لان ما ثبت به احكام الدين وهو الآيات والاحاديث انما وصلت اليها بآثارهم (وحجج الهداية) الحجج جمع حجة من حج يصحح اذا غلب فالهداية غلبت على الضلالة بسبب بذلهم الاموال فى سبيل الله والارواح فى اعلاء كلمة الله عند حضرة النبى عليه السلام وبعده حتى صار الحق ظاهرا كالشمس فى نصف النهار او يراد معناها الاصطلاحى يعنى ان الاكل والاصحاب موصولون للناس لو اتبعوا لهم بخلوص القلب ورسوخ الاعتقاد الى الصراط المستقيم والهداية لا يحتمل المعنيين (واليقين) يعنى بهم ظهر اليقين وانعدم الشك والريب او موصولون للناس الى مرتبة اليقين لان الناس اذا اطعموا على سيرهم الجميلة واخلافهم الحميدة يحصل لهم الايقان بالله ورسوله واليقين هو الاعتقاد الجازم الراشخ المطابق للواقع وعدم اطلاقه على علم الله تعالى لان اليقين علم بزوال الشك وعلم البارئ تعالى لا يحتمل الشك (اما) اصله مهمما يكن من شىء خفيت الهاء وادغمت الميم فى الميم وادخل همزة الوصل لابتداء السكون فصار اما فى القاموس اما عرف الشرط وللتفصيل وهو غالب احوالها (بعد) مبنى على الضم والضمير المضاف اليه محذوف معناه بعد الحمد والصلوة (فهذه) اى الباطن فى الذهن من الالفاظ والمعاني وغيرهما من المعاني المعتملة المشهورة (رسالة) اى فوائد مرسل الى من يعاطيها (فى صناعة الميزان) اى علم المنطق الصناعة كالكتابة فى اللغة حرفة الصانع وعمله الصناعة وفى عرف الخاصة علم يتعلق بكيفية العمل او يكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بهزأولة العمل او لا والاول هو المسمى بالصناعة فى عرف العامة وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالخبرة يسمى صناعة له والمنطق ميزان الذهن فى تحصيل المطالب ان طابقت قوانينه فصحيحة والافاسدة (سميتها) اى الرسالة وهذه التسمية من قبيل اعلام الاجناس كما هو التحقيق عند البعض لان التعيين معتبر فيها ولا يختلف باختلاف المعال فلم انه غير التعيين الشخصى فصار موضوعا للماهية باعتبار كونها معهودة حاضرة فى الذهن وهذا هو علم الجنس (بسلم العلوم) فى القاموس السلم كسكر المراقبة وهى الدرجة فهذه الرسالة مراقبة العلوم لانها وسيلة الى ارتفاع مدارج العلوم كما ان المراقبة وسيلة الى ارتفاع مدارج السطوح للبيوت

١ قوة الهداية
يعتدل
الاول ارادة الفارق
وهو اسمى المعنى
لها فانه شرف
كتاب اللغة الهداية
يراد سودن والهداية
براه نسا والثاني
ايصال المطلوب
وهو معنى مجازي
مستوفى الى بعض
المعزلة

(اللهم اجعل) أي السلم (بين المتنون) جمع متن في القاموس متن ككرم صلب فالمتن ما يكون صلباً صعباً محتاجاً إلى الشرح وهذه جملة دعائية معناها اللهم اجعل هذا المتن بين المتنون المصنفة في الشجرة (كالشمس بين النجوم) فإن الشمس إذا طلعت اضطلعت النجوم ولا تكون مشهودة عند جودها فاستجاب الله دعاء المصنف فان علماء النجول اكبوا عليه وشرحوه وراحوا صار متداولاً بين الطلبة في المدارس ومشهوراً معروفاً وصار غيره من المتنون مختفية كاسدة عند رواجها ونسياً منسياً (مقدمة) وهي أن قرى بفتح الدال على صيغة المفعول من قدم المتعدي كما هو الظاهر فلا حاجة إلى التكلف في اللفظ والمعنى لكن ذكر صاحب الكشف في الفائق أن المقدمة بفتح الدال قول باطل وأن قرى بالكسر على صيغة الفاعل من باب التفعيل فلا يصح إلا بالتكلف لأن معناه الحقيقي ما يقدم غير على نفسه وهنا مقام نفسه على الغير وهو المقصود فيتكلف في اللفظ ويقال إن اللفظ وإن كان من باب التعليل المتعدي لكنه قد يكون بمعنى اللازم ففي مشتقة من قدم اللازم بمعنى تقدم مأخوذة من مقدمة الجيش بالقطع عن الإضافة وهي الجماعة التي تتقدم الجيش والمناسبة بينهما أن مقدمة الجيش تكون سابقة عليه والجيش لاحق لها كذلك مقدمة الكتاب تكون قبل المقاصد وإنما قلنا بالاشتقاق من قدم اللازم وبالمأخوذة من مقدمة الجيش لأن استعمال المشتق منه في معنى لا يكفي في أخذ المشتق من هذا المعنى المالم يرد استعمال المشتق في هذا المعنى وقد استعمل المقدمة في مقدمة الجيش باعتبار معناها الوضعي بخلاف معنى التقدم فتأمل أو يتكلف في المعنى ويقال إن تلك الألفاظ تقدم معانيها في الإدراك بأن يدرك المعاني أولاً ثم يتلفظ بالألفاظ وينتقل منها إلى معانيها المدركة أو تلك المعاني تقدم الألفاظ في التلفظ لأنها تتلفظ أولاً ثم ينتقل إلى المعاني أو يقال بأن تلك الأمور مقدمة لمعانيها على جاهلياً (مقدمة الكتاب هي ما يذكر قبل المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وهي تعين ما يستعمل الكتاب من السبعة الألفاظ والمعاني والنقوش والمركب من الاثنين والثلاثة لكن احتمال النقوش ساقط لأنها غير مقصودة في تدوين الكتاب فبقى الاحتمالات الثلاث من السبعة وهي الألفاظ وحدها أو المعنى أو المركب منهما ومن زعم انحصارها في الألفاظ فقد غلط لأنه كما لا ينحصر الكتاب في الألفاظ لا ينحصر المقدمة فيها ومن اقتصر عليها نظر إلى ما هو الظاهر من الكتاب ولا يتوهم أن المعاني لا تنصف بالذكر فلا يصدق عليها تعريف المقدمة فانهصر في الألفاظ لأن المعاني والألفاظ توصفان بالذكر وإن الارتباط والنفع إنما هما صفتان للمعنى حقيقة دون اللفظ وما ذكر البعض في تعريفها من أنها طائفة من الكلام قدمت أمام المقصود لا يقتضي الانحصار أيضاً في الألفاظ لأن الكلام كما يطلق على الكلام اللفظي يطلق على الكلام النفسي أيضاً (فإن قلت لو لم ينحصر مقدمة الكتاب في الألفاظ يلزم عدم الفرق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم لأن كليهما حيث يشاء يكونان عبارة عن المعاني مع أنهم يفرقون بينهما) قلت يفرق بينهما بأن نفس المعاني مقدمة الكتاب وأدراكها مقدمة العلم فمقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في العلم كمعرفة الخلد والغاية والموضوع فإذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن الألفاظ وحدها أو مع المعاني فالتغاير بينهما بعسب المفهوم بأن مفهوم

الاول ما يذكر قبل المقاصد ومفهوم الثاني ما يتوقف عليه الشروع في العلم وبعبارة المصداق
 الاول اما الالفاظ فقط او مع المعاني ومصداق الثاني انها هو المعاني فقط واما اذا كانت عبارة عن
 المعاني كمقدمة العلم فالفرق بينهما بحسب المفهوم فقط لا بحسب المصداق لان العلم والمعلوم
 متعددان بالذات ولا فرق بينهما الا بالاعتبار (لا يقال ان معنى التوقف على الشيء عدم امكان
 الشروع بدونه والشروع بدون الامور الثلاثة صحيح وان لم يحصل بصيرة فكيف يتوقف عليها
) لاننا نقول انه مفيد بوجه البصيرة او يراد بالتوقف ترتيب الشيء على الشيء وتصحيح دخول الفاعل عليه
 فيقال في الامور الثلاثة انها تعرف او لا فيشروع في العلوم او اخذ التوقف بمعنى الارتباط والنفع
 بالمقاصد ولا شك انها يوجدان في الامور الثلاثة (فان قيل اذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني
 البتة والغاية والموضوع كما مر من الاحتمال فكيف يصح قولهم ان مقدمة الكتاب في بيان الحد والغاية
 والموضوع للزوم طرفية الشيء لنفسه واتحاد المبين والمبين (فلنا مقدمة الكتاب هي المعاني
 المخصوصة المعبرة عنها بالالفاظ المخصوصة لا المعاني مطلقا فالمبين اسم الفاعل هو الاول والمبين اسم
 المفعول هو الثاني والاول مقدمة الكتاب وادراك الثاني مقدمة العلم هذا تحقيق ما يراد بالمقدمة التي
 تورد في اوائل الكتب واما في القياس والحجة فلها معان اخرى وهي ما يتوقف عليه صحة الدليل كاجاب
 الصغرى والقضية التي جعلت جزء قياس او حجة (فان قلت ان مباحث الالفاظ ليس الشروع في العلم
 موقوفا عليها ولا للمسائل المنطقية ارتباط لها بها وجه ذكرها في المقدمة) قلت الغرض من تدوين
 العلم الافادة والاستفادة وكلاهما يتوقفان على الالفاظ فمن هذه الجهة صارتم بوطاة بالمسائل المنطقية
 فلقد اوردوها في المقدمة واما من قال ان المقدمة ما يذكر قبل المقاصد فلا مناقشة في جعلها من المقدمة
 فافهم (العلم التصوري) في الحاشية اشارة الى الترادف لان المصنف عرفها بتعريف واحد فصار معناها
 واحد واما زعم البعض من انه تعريف لفظي لا يساعد ما بعده ويحتمل ان يكون تنبيها على كون
 المقسم علما حصوليا (وانما ابتداء بالعلم وتقسيمه لان غاية المنطق مستلزمة لرسمه وهو موقوف
 على معرفة العلم باقسامه لانه ما لم يعلم ان العلم بدقيق ونظري والنظري يحتاج في تعصيله الى
 الفكر والفكر قد يقع فيه الخطأ فلا بد من عاصم فكيف يعلم ان غاية المنطق هي العصمة وهو عاصم
 فلقد اشروع بتعريف العلم واقسامه (وهو) الضمير راجع اما الى التصور كما هو الظاهر لقر به
 او الى العلم واذا كانا مترادفين فتعريف اعمدهما بعينه تعريف الآخر (الحاضر عند المدرك)
 اي الموجود عند من قام به الادراك سواء كان بالحضور او بالحصول بالارتسام فيه اوفي آتاه
 فيستحيل جميع اقسام العلم من الحصول والحضوري والواجب والممكن والكلّي والجزئي وجميع
 انعائه من العلم بالكنه وبكثته وبالوجه وبوجهه وبجميع المذاهب في العلم من ارتسام صور
 الجزئيات في الآلات اوفي النفس وما يدركها النفس والحواس (وفيه اشارة الى ان العلم وجودي
 لا عيني كما ذهب اليه القائلون بالازالة لان الضرورة شاهدة على ان وقت الانكشاف يحصل

شيء لم يكن قبل فينا لانه يزول عنا شيء وهذا هو وجه اختياره بهذا التعريف وعدوله عن
 التعريف المشهور (فان قلت الترادف بين العلم والتصور كما يفهم من عبارة المصنف يدل على كون
 التصور عاماشاملا لجميع ما يشمله العلم مع ان التصور ليس الا من انقسام الحصولي (قلت المراد من
 العلم هنا الذي هو مقسم التصور والتصديق والبديئي والنظري وهو ليس الا الحصولي فالتصور
 مرادف له ونعميم التعريف وتقسيم العلم الى القسمين وان كانا قسمين لبعض اقسامه انسب بقواعد
 الفن (لا يقال ان المقسم ما يكون مشتركا بين الاقسام وهو لا يكون الا عاما فاذا انعصر في التصور
 والتصديق او البديئي والنظري فانحصاره يقتضي انحصار جميع اقسامه فيها مع ان الحضورى
 والقديم ليسا كذلك (لانا نقول مورد الفسمة مطلق الطبيعة لا الطبيعة المطلقة وينسب حكم بعض
 الافراد الى مطلق الطبيعة فانحصار الطبيعة في القسمين باعتبار بعض الافراد لا يستلزم انحصار
 جميع الافراد فيها ولا يلزم من اجتماع الانحصار باعتبار فرد وعدم الانحصار باعتبار فرد آخر في
 الطبيعة اجتماع النقيضين لانهما من جهتين لا من جهة واحدة او يقال بانه لا بد من العموم في المقسم
 الحقيقي والمقسم للمقسمين حقيقة انما هو نوع من انواع العام وهذا النوع منقسم باعتبار جميع
 افراده الى القسمين والمشارك بين جميع اقسام العلم ليس مقسما للتصور والتصديق حقيقة
 بل هو مقسم للقسمين الذين هما الحضورى والحصولى ومنعصر فيها فافهم فانه دقيق (والحق
 انه) اى العلم (من ادلى) اى اظهر (البدييات) لا يفتى بداهته على احد وليست محتاجة الى
 التنبيه اذ لا غنى في ذاته والتنبيه يزيل الخفاء بل يعجز العقول عن ادراك كنهه كما ان المحسوس
 قد يكون ظاهرا غايبة الطيور حتى يعجز البصر عن تمام ابصاره كالشمس كذلك في العقل
 يعجز ان يكون ظاهرا عند العقل ويعجز العقل عن تمام ادراكه (قال في الحاشية اعلم ان في العلم
 ثلاثة مذاهب قال الامام الرازى انه بديهى وحال محال وقال الامام الغزالي انه نظرى وادراك
 حقيقته عسير والجمهور قائلون بخلافه انتهى حاصله ان الامام الرازى ذهب الى بديهية العلم
 وقال تحديده محال لان غير العلم لا يعام الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية
 كل منهما على معلومية الآخر والغزالي ذهب الى نظريته وقال تحديده عسير وطريق معرفته
 بالقسمة والمثال واما تحديد العلم بعبارة محرزة جامعة للمجنس والفصل الدائمين فذلك متعسر
 فى اكثر الاشياء المحسوسة فكيف لا يتعسر فى العقلية لتشابه الجنس بالعرض العام
 والفصل بالخاصة وجمهور الحكماء وطائفة من المتكلمين قائلون بنظريته وعدم تعسر
 تحديده لانهم ذكروا له تعريفات كثيرة (فان قلت ان علم العلم علم حضورى والبديية
 من اقسام الحصولى فكيف يقال ان العلم من اجلى البدديات لانه ليس بديهى فضلا عن كونه
 اجلا (قلت ان علم ما هو في مرتبة الاكتناف بالعوارض الذهنية علم حضورى لان علم النفس
 بذاته واصفاته اعلم حضورى بخلاف علم ماهية العلم فانه حصولى لتعلقه بالماهية الكلية الحاصلة فى الذهن

١ فافهم (كالنور والسرور) قال في الحاشية الاول من الحساب والثاني من الوجدانيات
والظاهر التظهير ويمكن ان يجعل اشارة الى ماهو المشعور في مثل هذا المقام ويقال المعنى
كالعلم بالنور والعلم بالسرور وهذا علم خاص بديني وبداهة الخاص تستلزم بداهة
العام ويرد عليه المنعان المشهوران من منع كون العام ذاتيا والخاص مبرا كالبكته ولى من
عند نفسى طريق ذوق لدفع هذين المنعين ولكن خوف المجادلين لا يرخص ذكره انتهى
(نوضيحه ان النور من الامور المحسوسة والسرور من الامور المعنوية لانه كيفية عارضة
للفس والظاهر ان قوله كالنور والسرور تنظير للعلم والتظهير على ما يستنبط من
كلامهم تشبيه امر في الحكم بامر آخر مقارنه وايضا به ذلك كتشبيه العلم المطلق
بذات النور والسرور في حكم البدئية يعنى كما ان النور والسرور بديهيان كذلك
العلم المطلق بديهي وهذا انما يصح اذا كان البدئية والنظرية صفتين للمعلوم والا
كيف يكون ذات النور والسرور متصفين بالبدئية ويعتدل التمثيل بان يقال العلم
المطلق بديهي كذنين العلمين الجزئيين ويقدر قبل النور والسرور لفظ العلم فيصيح
ايضا على تقدير عدم كونهما صفتين للمعلوم لكن لا يساعده الظاهر هذا وعلى تقدير
التظهير يكون دعوى بدئية العلم المطلق غير داليل ولا يتم الا بدعوى بدئية بديته
والى الثانى اشار المص بقوله في الحاشية ويمكن اه اى ويمكن ان يكون هذا القول
اشارة الى ماهو المشعور من انه تمثيل وهو ايراد امر جزئى لا يوضح الممثل والفرق بينه
وبين التظهير ان التظهير لا يكون من افراد المظهر له وفي التمثيل يكون الممثل من
افراد الممثل له وداعلا تحتة فيثبت لابد من تقدير المضاف قبل النور والسرور
ليكونا من افراد العلم المطلق ويستدل بكون دعوى البدئية مع الدليل بان كل واحد من
هذين العلمين علم خاص بديني وبدئية الخاص تستلزم بدئية العام فالعلم المطلق ايضا
يكون بديهي وهو المقصود (ويرد عليه ان بدئية الخاص تستلزم بدئية العام اذا كان
الخاص منصورا بالكنه والعام ذاتيا) وكلاهما منوعان ولدفع هذين المنعين عند المصنف
طريق ذوق لخوف المجادلين القاصدين بالالزام لم يذكره (فيل في الطريق ذوق ان
الخاص مقيد والعام عطائي وكنه المقيد انما هو المطلق مع القيد ولا شك ان المطلق جزئى
ولا يمكن تصور المقيد بدون تصور اجزائه واذا كان نصيره الذى هو عبارة عن تصور
اجزائه بديهي كان تصور جزئيه وهو المطلق ايضا بديهي فالمطلق حينئذ صار ذاتيا للمقيد
والمقيد منصورا بالكنه فيكون بدئيته مستلزما لبدئيته وهو المطلوب (وللمجادل ان
يقول ان العلم المقيد علم جزئى يتعلق بشئ مخصوص وهو لا يستلزم تصور حقيقة العلم
فضلا عن بداهته وفرق بين حصول العلم بنفسه للعقل ونصوره فالعلم المطلق وان كان
حاصلا في ضمن المقيد لكن لا يلزم تصور لانا نفتقر في تصور الى لحاظ مستأنف والقول بان

اقوله فافهم لعله
اشارة الى الالزام
الذى يذكر في هذا
المقام هو ان علم
النفس بذاتها
وسفاتها لا يتناول
عية علم حصول
لا حضورى لانه لو
كان علم النفس
بذاتها علما
حضوريا لكان
ذاتيا فانه حاضر
عندها فلم يقع
الاختلاف في تحقيق
ذاتها مع انه
اختلف فيه المذهب
بعض الى انما مركبة
وبعض الى ان
الى انها بسيطة
فوقها بشرت ما
الذي هو اما علمها
بسفاتها الانسانية
اي علم حصول
التي هو علم الالزام
من قولهم المشهور
ان علم النفس
بذاتها علم
حضورى وليس
مستلزما لبدئية
مولانا فافهم
رحمة الله

الطريق النوقى هو الاحالة الى البدئية كلام المصنف فافهم (وهنا طريق ذوقى آخر لا يعوم
حول خوف ومن اختاره وتأمل فيه صار آمنا وعوان العلم امر انتزاعى وافراذه عصبية وهى عبارة عن تقييد
المطلق بقيد بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ولا شك ان المطلق جزء هذا المقيد والمقيد
عصته وحقيقة الحصة انتزاعية حاصلة فى الذهن وكنهه الانتزاعى ليس الا ما هو حاصل منه فى الذهن فصار
العام ذاتيا والخاص منصورا بالكنهه ولا شك فى بداعة مفهوم المقيد بداعته يستلزم بداعة المطلق
العام والمنان ههنا مكابرة كما لا يفتى على من له ذهن ثاقب (فان قلت ان التصور المطلق فى ضمن
المقيد بوجه اجمالى كافى وبهذا القدر لا يحضل تصور المطلق بالكنهه اذ هو عبارة عن تصور الذ
اتيات لتكون مرآة له لحظة الذات وهو يحتاج الى التفصيل وتصوره بالتفصيل ليس بضرورى فى
ضمن تصور المقيد فلا يورث بداعته بداعة حقيقة العلم بالكنهه وهى المقصود (قلت لاشك فى بدئية
العلم المطلق بكنهه اذ تصور كنهه المقيد بدون المطلق بكنهه غير ممكن وان لم يكن تصوره بالكنهه بالمعنى
الاصطلاحي وليس الكلام ههنا فيها فيه فتأمل (نعم تنقيح حقيقته عسير) جواب سؤال مقدر تقريره
لما كان العلم من اجلى البدئيات والبدئى يكون معلوما ظاهرا فلم اختلفوا فيه فاجاب بان العلم
بالمعنى المصدرى الذى يعبر عنه بالفا رسية بد انستن بدئى واما تنقيح انه لا حقيقة له سوى هذا
المفهوم وان حقيقته ماهى عسير جدا فالعسرة وعدمها باعتبار بين فلان اذ افع بين كلامى المصنف فمن
قال ان العلم بدئى اراد به المعنى المصدرى وذهب الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ومن قال
بنظره اراد المصداق ومنشأ انتزاع هذا المعنى وذهب الى ان هذا المفهوم عنوان له وحقيقته
غير ذلك فعند البعض من مقولة الكيف وبعضهم قالوا انه من مقولة الاضافة وبعضهم ذهبوا الى انه
من الانفعال ولا شك ان جميع هذه المعانى توجد فى الصورة الحاصلة ههنا منشأ اختلافهم والحق هو الاول
لان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والاخير ان لا يتصفان بهما وانكشف الشئ لا يكون الا
بكيفية حاصلة فى الذهن وليس العلم الا منشأ الانكشاف فافهم (ان كان) ان ذلك العلم (اذعانا) اى
اعتقادا (لنسبة خبرية) اسنادية حاكية بصح السكوت عليها سواء كانت ايجابية او سلبية حماية
كانت او شرطية انصالية او انفصالية (تصديق وحكم) هذا الكلام يدل على اتعاد التصديق والحكم
وكونه عينه كما قال فى الحاشية خلافا للامام الرازى فان الحكم عنده جزء من التصديق لان التصديق
عبارة عنه من مجموع الادراكات الثلاث والحكم واختار المصنف مذهب الحكماء لانه موافق لغرض
الفن (والاعتقاد ان بلغ الى حد لا يبقى احتمال الغير فهو جزم وان لم يبلغ الى الحد المذكور بل يبقى
احتمال الجانب المخالف احتمالا مر جوحا فهو ظن وادراك المر جوح وهم وهو قسم من التصور كما
ستفنى عن قريب ومع باو غ ذلك الحد ان لم يطابق الواقع فهو جهل مركب فان طابقه فاما ان لا يزل
بمزيل فهو يقين وان زال فهو تقليد وقد يقال الجزم اما ان يعتبر مطابقته للخارج اولا يعتبر فان
اعتبرت فاما ان يكون مطابقا ولا يكون والاخر اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه اولا يمكن
فان لم يمكن فهو يقين ويستجمع فيه ثلثة اشياء الجزم والمطابقة والثبات وان امكن فهو الجزم

المطابق غير الثابت والثاني أي الجزم الغير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف لخلوه اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم وحيث ان ينقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى اليقين والظن واما لا يعتبر فيه فان كان لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان يفارن تسليمها او انكارها فالاول ينقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور او محدود تسلمه طائفة والى خاص يسلمه شخص معلم او متعلم او منازع والثاني يسمى وضعا منه ما يصادر به العلوم ويبنى عليه المسائل ومنه ما يضعه القائس الخلفي وان كان متنافضا لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلزمه المجيب الجدل عن ومنه ما يقول به القائل باللسان دون ان يعتقده كقوله لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى اوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليميا باعتبار وضعه باعتبار آخر مثل ما يلزمه المجيب بالقياس اليه والى المسائل (وقد يرى التسليم عن الوضع في مثل ما لا يمتاز فيه من المسلمات او الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل رأي يقول به القائل او يفرض به الفارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره (وعند البعض الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد وهذا ليس بهتعارفي عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبارات المذكورة اربعة علمي وظني وضعي وتسليمي لا غير ومبدأ البرهان علمي ومبادئ الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية واما الشعرى فلا بدخل مبادئه تحت التصديق الا بالامجاز عند ما قيل من انه اذا كان التصديق عبارة عن الاذعان والاذعان من الكيفيات العارضة للنفس بعد الادراك فكيف جعله المصنف نسما من الادراك اجاب بعضهم عنه بانه تسامح والانسب على هذا التقدير ان يقال العلم امان تصور او تصور معه تصديق كما قال بعضهم الا انه جرى على ما اشتهر بين افواه القوم وقال الاستاذ قدس سره في شرحه ان الاذعان من العلم لانه عبارة عن الانكشاف والامتيان والانكشاف التام للذهن لا يكون الا في الاذعان وهو اقوى مراتب الكشف الا ان يقال العلم عندهم بمعنى الصورة الحاصلة والاذعان ليس كذلك وان كان منشأ للانكشاف لان الصورة عبارة عن الشيء الحاصل في الذهن من الخارج بعد حذف المشغضات ونجردنا عن المادة تجريدا تاما او ناقصا والاذعان من الكيفيات النفسانية الثابتة فيها (والا) اي وان لم يكن اذعانا للنسبة الخبرية بان لا نكون هناك النسبة اصلا كما في الاطراف او تكون النسبة غير خبرية قابلة للاذعان كالنسبة النقيدية والانشائية او تكون النسبة خبرية قابلة له لكن لا يتعلق الاذعان بها كما في النخيل والشك والوهم فهذه الاقسام كلها من التصورات واليه اشار بقوله (فتصور ساذج) معرب سادة وانما سمي به لكونه ذاليا عن الاذعان فالشك تصور وان كان يتعلق بالقضية ما يقصد فيه الحكاية فان تردد الذهن فيها ويكون جانبها النسبة متساويين فشك وان كان احدا الجانبين راجعا والاخر مرجوحا فجانبا المرجوح وهم واعتقاد الراجع ظن وهو قسم من التصديق كما عرفت والتكذيب عند من قال تكذيب النسبة الابدائية هو بعينه تصديق النسبة السلبية داخل في التصديق

وعند غيره من قبيل التصور والاحساس والتفعل والتخيل والتوهم اقسام التصور تتعلق
 بالمفردات دون القضايا لان الاحساس هو ادراك الشئ الموجود في المادة الحاضرة
 عند المدرك مكفوفا بهيئات مخصوصة من الابن والكم والكيف وغيرها والتخيل هو
 ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتفعل هو ادراك المجرد بعينه سواء كان كلياً
 او جزئياً (وهما) اى التصور والتصديق (نوعان متباينان) اى ما عيناان مختلفتان لا يصدق
 احدهما على الاخرى وليس بينهما تباين بحسب المتعلق فقط كما زعم البعض وهما
 قسمان (من الادراك) وهو جنس لهما ويصدق عليهما فعلم من هذا ان التصديق عند
 المصنف نوع من الادراك لا كيفية عارضة بعد الادراك كما هو مذهب المحققين فلا
 تتعارض في عد التصديق من العلم عند المصنف ولفظ الادراك في الاصطلاح يطلق على
 معنيين الاول الصورة الحاضرة من الشئ عند المدرك اعم من ان يكون مجرداً او مادياً
 جزئياً او كلياً جوهرية او عرضية حاضراً او غائباً حاصلات في ذات المدرك او في الآلة وهذا
 المعنى مرادف للعلم الذى فسر المصنف وشامل بجميع انواع العلم وانعائه والثاني
 التفعل المعبر عنه بالصورة الحاملة من الشئ عند العقل وهو اخص من العلم المفسر
 بالمعنى الاول لاختصاصه بالحصول وقد يطلق على الاحساس فقط وهو اخص من العلم
 بالمعنى الثانى لكن هذا المعنى والعلم بالمعنى الثانى مندرجان تحت المعنى الاول
 للادراك والتصور والتصديق نوعان من عد الادراك المسمى بالعلم هذا اذا تعلق
 بقوله من الادراك بقوله نوعان واما اذا تعلق بقوله متباينان فمعناه ان التصور والتصديق
 نوعان متباينان من جهة الادراك بمعنى ان التصور ادراك والتصديق ليس بادراك
 فحينئذ يكون مذهب المصنف موافقاً لمذهب المحققين ويكون اطلاق العلم عليه
 مسامحة وليس فيه نص على كون التصديق ادراكاً كالاختلال تعلق قوله من الادراك
 بقوله متباينان ويؤيده اولوية التعلق بالقرىب فانهم (ضرورة) اى الحكم بالتباين
 النوعى بين التصور والتصديق ضرورى لاجتياج الدليل وانما ادعى الضرورة
 لان ما استدلوا به غير تام وهو ان لكل من التصور والتصديق لوازم مخصوصة متباينة
 للوازم الاخر لان من لوازم التصور التعلق بكل شئ وليس التصديق كذلك فتناهى
 اللوازم بدلى على تنافى الملزومات والايلازم اجتماع المتباينين في ذات واحدة ووجه
 عدم تمامه ان اختلاف اللوازم مطلقاً لا يدل على اختلاف ماهيات الملزومات لان
 السواد من لوازم الحبشى والبياض من لوازم الرومى مع ان ماهيتهما وهى الانسان
 واحدة نعم اذا كان لوازم الماهية مختلفة فحينئذ لا محالة تدل على اختلاف الملزومات
 وكونها من لوازم الماهية في حيز الحفاء لا بدله من دليل لجواز ان يكون من لوازم المصنف
 ولوازم الوجود (وقد يستدل بان اقسام التصديق من الظن والجزم وغيرها مختلفة

(ا) رد على هذا المعلوم
 حيث قال في شرحه
 بهذا التصديق ثم
 هو نص الى آخره

بحسب النوع لان الاشد والاضعف متخالفان فالنصور والتصديق اولى بان يكون
 احدهما مباحثا للاخر ويرد عليه المنع باننا لانسلم تخالف الاشد والاضعف بحسب
 النوع بل يدل الدليل على خلافه لان الحركة السكيفية يكون البعض منها اشد وبعضها
 اضعف فلو كانا متخالفان نوعا يلزم تركب الخفيفة الواحدة المحصلة وهي الحركة من امور
 متباينة بالذات عند اختلف وبالجمله لا يتم هذا الدعوى الا بدعوى الضرورة فلا فائدة
 في الاستدلال فافهم (نعم لا يحصر اى الامتناع في النصور) اى في تعلقه (فيتعلق بكل
 شىء) من نفسه وبقيضه ومقابل له هذا دفع لتوهم عسى ان يتوهم ان النصور والتصديق
 اذا كانا متباينين بالذات فلا يتعلق احدهما بالاخر وجه الدفع ان التباين الذاتي
 لا ينافي تعلقه فالنصور يتعلق بنفسه وبقيضه وهو اللانصور وبمقابل له وهو التصديق
 لان مفهوم كل منهما يعصل في الذهن وهذا هو النصور فان قلت ان الواجب تعالى لا
 يتصور كما علمت فكيف يتعلق النصور بكل شىء قلت ليس المراد تعلقه بجميع انحاء
 بكل شىء بل المراد تعلقه بكل شىء بنحو من انحاءه فالواجب وان كان تصويره بالكنه
 منتهيا لكنه متصور بالوجه فيتعلق النصور به باعتبار الوجه فظهر من هذا ان المصنف
 اختار مذهب الاوائل والمحققين من المتأخرين من ان التقائين بين النصور والتصديق
 بحسب الماهية لا بحسب المتعلق كما هو مذهب البعض قال في الحاشية خلافا للمتأخرين
 فان الحكم اى الوقوع لا يتعلق به الا الحكم اى التصديق وسيأتى في بحث التصديقات
 (وهي) اى في مقام بيان التباين والتعلق (شاك مشهور) بين العوام (وهو) اى الشك
 (ان العلم والمعلوم متحدان بالذات) اى ماهيتهما واحدة وانما الفرق بينهما بالاعتبار
 (فاذا تصورنا التصديق فيما) اى النصور والتصديق (واحد) لكون احدهما عاما
 والاخر معلوما (وقد قلتم) فيما مر (انوما) اى النصور والتصديق (متخالفان حقيقة)
 لانكم قلتم انهما نوعان متباينان فحاصل الاشكال ان العلم والمعلوم متحدان بالذات
 واذا تصورنا التصديق صار النصور علما والتصديق معلوما فيلزم كونهما متحدين
 لما مر من اتحاد العلم والمعلوم مع انهما متخالفان فيلزم من اجتماع المتباينين الاتحاد
 والتخالف في شىء واحد وهو محال قال في الحاشية اعلم ان مدار هذه الشبهة على ثلث
 مقدمات تلقىها المحققون بالقبول الاولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية
 ان النصور والتصديق حقيقتان مختلفتان والثالثة ان النصور يتعلق بكل شىء ثم اعلم
 انه قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق وحده وخيئت الجواب ان التعلق بكل
 شىء لا يستلزم ان يتعلق بكل وجه فيجوز ان يمتنع تعلقه بحقيقة التصديق وبكنهه
 ويجوز التعلق به باعتبار وجهه ورسمه الاخرى ان حقيقة الواجب يمتنع تصويره بالكنه
 وانما يجوز بالوجه وان المعاني الخفية يمتنع تصويرها وحدها وانما يجوز بعد ضم ضميمته

٣ قوله فافهم نعم
 ١ إشارة الى ان دعوى
 الضرورة في مقدمه
 الدليل لا يستلزم
 ضرورة المطلوب
 على ما يقتضيه
 او الاختلاف عن
 الشكوك بالاطلاق

اليها فتدبر وقد تقرر الشبهة باعتبار المصدق به وهو المراد ههنا وعليه بناء الحل المذكور ولا يجرى الجواب المذكور عن التقرير الاول ههنا فان النسبة المشكوكه بتعلق بها الشك وهو تصور واذا زال الشك تعلق بها الاذعان وهو تصديق فقد تعلقا بشئ واحد بالضرورة هذا انتهى (قوله مدار هذه الشبهة اى مبناها تسليم هذه المقدمات الثلاث لانه لو لم تسلم واحدة منها لم يرد الاشكال كما هو الظاهر) قوله تعلقها اى اخذ هذه المقدمات المحققون بالقبول ولم يقدحوا في شئ منها (قوله قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق بان يقال اذ انصورنا نفس التصديق وكنهه بالمقدمة الثالثة فالتصور وكنهه التصديق يكونان متعديين بالمقدمة الاولى وقد قلتم انهما متباثنان بالمقدمة الثانية) قوله وحينئذ للجواب اى حين تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق فجوابها ان قولنا التصور بتعلق بكل شئ ليس المراد منه تعلقه بكل شئ بجميع انحاءه بل التعلق بوجه من الوجوه فيجوز ان يتعلق بالتصديق باعتبار وجه ورسمه ويمتنع تعلق التصور بحقيقة التصديق وكنهه فيصيرت بالمقدمة الاولى لا يلزم الاالاتحاد اى اتحاد التصور مع وجه التصديق ويجوز ان يكون متعديا مع وجهه ومتباثنا بحقيقته فلا يلزم المنافاة لاختلاف الجهتين نعم لو تعلق بحقيقته يلزم المنافاة وهو ممتنع (قوله الا ترى انه نايب للامتناع حاصل ان حقيقة الواجب تعالى يمتنع تصورها بالسكينة وانما يجوز بالوجه وان المعاني الحرفية لا يتصور وجودها لعدم استقلالها وانما يجوز تصورها بعد ضم ما يتعلق بها كذلك يمتنع تصور التصديق بحقيقته واستبدال عليه البعض بان العلم المتعلق بالتصديق علم حضوري لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري والكيفية الاذعانية من صفات النفس فيكون عليها حضوريا والتصور من العلم الحصولي فكيف يتعلق به فتأمل) (قوله قد تقرر اشارة الى ان تصور كنهه التصديق وان كان ممتنعا لكن لو فرض تصوره يلزم الاتعاد بالمقدمة الاولى والتغاير بالمقدمة الثانية فيلزم صدق الشرطيتين المتنافيتين الاولى لو فرض تصور كنهه التصديق يلزم الاتعاد بينهما لكون احدهما علما والاخر معلوما وهما متعديان والثانية لو فرض تصور كنهه التصديق يلزم التغاير بينهما لانه قد ثبت انها مختلفتان بالحقيقة ولو قيل ان مقدمهما غير صادق فلا يلزم صدقهما فلنا صدق المقدم ليس بضروري في الشرطية (ولك ان تقول ان التناقى بين تاليسى الشرطيتين لا يستلزم التناقى بينهما الجواز ان يكون المقدم محالا مستلزما للمنتقضين) (قوله وقد يقرر الى آخره اى يقرر الاشكال المذكور باعتبار ما تعلق به التصديق اى القضية هذا هو المراد ههنا والحل الذى ذكره المص بقوله وحله مبني على هذا التقرير ولا يجرى الجواب المذكور في الامتن عن تقرير الشبهة باعتبار تعلق التصور بنفس التصديق لان حاصل الجواب القول بالحالة

غايته منها
قد تقرر

فيه اشارة الى
ان علم ذاتيات
التصديق وماهية
يجوز ان يكون
حصوليا وان كان
علم نفس الكيفية
من الحضوري منه
فليس بضروري

أوله والاعتذار أنه حامل الاعتذار أن الحل المذكور في المتن وإن كان منسكنا عن تقرير الأول للشبهة أيضا بآليات التقدير
الدواني بين التصديق والحالة الإدراكية التصورية لكن وجه تخصيص توجيهه بالتقرير الثاني إرادة المصنف أن الجواب بحيث لا يتدفع الشبهة
الآية إنما هو الحل المذكور لا التقرير الثاني وأما التقرير الأول فيتدفع بكلا جوابين وحاصل عدم قبول المصنف للشارح قدس سره
أن هذا وإن كان ممكنا في نفسه لكن ليس هواد المصنف إذ هو ينادي بصحة توجيه الحل إلى التقرير الثاني وعدم شموله الأول بقوله
وعليه بناء على المستحضر ولا يعزى الجواب عن التقرير المذكور الأول مع أنه قال في المتن فتفاوتهما كفتاوت السنونوم
واليقظة أنه هذا

كلامه وأنت تعلم
أنه ليس فيه شائبة
الحشية المسترفة
فالتوجيه من جانب
من قبيل توجيه
القول بما لا يرضى
به فإنه لم أعلم
أنه إنما احتج
إلى بيان قوله ولا
يجري الجواب عن
التقرير المذكور
لأن الظاهر من
كلامه في المتن هو
التقرير الأول وهو
خلاف المقصود
عندنا لعدم اتفاق
الجواب المذكور في
المتن فدل على أنه
يريد أن يبين الدراك
في الظاهر لولا أن
الجواب السوال
فالمراد بالجواب
المذكور هو جواب
المتن لا غير فاندفع
مقابل في جواب
بعض الأوهام من
أن أوله وقيل بناء
الحل المذكور ليس
أباحت لأن مثله
مع ذلك الحشية
على تقدير أخذ
التصديق بمعنى
المصدق به وكذا
ما قيل إن المقصود
لا يجري الجواب
المذكور في الشبهة
ههنا في تقرير
الشبهة المستورة
في المتن إنما الأول فدل
على أن ما ذكره السمع
كونه خلاف الساق
حكما هو وعدم
الحاجة إلى معاذرة
باطل في مسألة
كذلك فمع ذلك
التصور يتبع
الحالة لا يلزم من
تعلق التصور
بالمصدق به وجه
ما احتج به تصور
والتصديق نوعا
مختلفا من الجواب
المذكور في الشبهة
لا يجري على كل من
التقرير
والتخصيص فكذلك
على أن هذا القائل

الإدراكية المغايرة للمعلوم وفي صورة الأذعان ليست حالة إدراكية مغايرة للأذعان
بل هي عينه فلا يتدفع هذا الجواب ولك أن تقول أن الحالة الإدراكية التصديقية متحدة
مع الأذعان وعند تصور التصديق يكون حالة إدراكية تصورية فيها المانع له بالتفاير
النوعي بين التصديق وهذه الحالة التصورية فالجواب جار في كل من التقريرين
فالتخصيص بالثاني تحكم^١ والاعتذار بأن مراد المصنف جريان الحل المذكور بحيث
لا يتدفع أصل الشبهة الآيه لا بالجواب المذكور إنما ينتج على تقدير أخذ التصديق
بمعنى المصدق به لا يساعده كلام المصنف بل أب عنه لأنه قال وعليه بناء الحل المذكور
ولا يجري الجواب على التقرير المذكور (قوله) فإن النسبة المشكوكة الخ إشارة إلى
تقرير الشبهة باعتبار المصدق به بأن النسبة المشكوكة في القضية يتعلق بها الشك
وهو تصور وإذا زال الشك تعلق به الأذعان وهو تصديق فقد تعلقا بشئ واحد وصار
كل منهما علما بهذا الشئ^٢ ومتعدا معه ومتعد المتحد يكون متعدا فيلزم اتحاد
التصور والتصديق (وحل) أي حل الأشكال والحل هو ما يقصد به أن ما ذكر فيه غلط
ومنشأه سوء الفهم ولو لا هذا لما وقع فيه ذلك الغلط وبينه وبين المنع مناسبة من حيث
النقض بالمقدمة البعينة ومخالفة من حيث أنه لا يقصد به طلب الدليل بخلاف المنع
ولما قد يذكر في مقابلة المنع (على ما ترددت به) أي أوردت هذا الحل أنا لا غيري فإن
قلت قد أورد السيد الزاهد في حاشيته على الحاشية الجلالية والعلامة القوشجي أيضا ذهب
إليه فكيف يتفرد به المصنف قلت المراد بالتفرد في هذا البيان لا في القول بالحالة
الإدراكية فإن العلامة القوشجي وإن قال بالحالة الإدراكية لكن لم يقل بالصورة
الحاصلة كما قال المصنف والسيد الزاهد فائق يحمل هذه الحالة على الصورة والمص لم
يترض له أو يقال لعدم شهرة هذا الكتاب في زمان المصنف لم ييسر له الرجوع إليه
وكانها المستخرج بهذا التحقيق (أن العلم في مسألة الاتحاد) أي في مبحث يقولون فيه
أن العلم والمعلوم متحدان بالذات (بمعنى الصورة العلمية) أي الصورة الحاصلة في
الذهن (فإنها) أي هذه الصورة (من حيث الحصول في الذهن) مع قطع النظر عن اكتنائها
بالعوارض (معلوم) يتعلق به العلم (ومن حيث القيام به) أي الاكتنائها بالعوارض
الذهنية (علم) ينكشف به المعلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات لأنها عبارتان عن

سوح في حاشيته على شرح القاضي بأن تخصيص جريان الحل على تقرير الشبهة دون تقرير آخر ترجيح بلا مرجع فكلامه في الحاشيتين متناقض فلا
غيره به تأمل خادم أسفد (قوله) إشارة إلى تقرير الشبهة أنه يرتفع سره أنه لما كان تقرير الشبهة هكذا وقد علم أن الجواب المذكور في المتن
يتوجه إلى هذا التقرير دون الأول فثبت أنه لا يجري الجواب المذكور عن التقرير الأول لقوله فإن آه دليل لا يجري الجواب في ضمن إشارة التقريرين
الشبهة والحاصل أن تقرير الشبهة هذا وما عدا شأنه لا يجري الجواب بالنسبة إليه فالكبرى مغايرة فاندفع ما توهم من أنه لا يهاور بقوله
فإن آه لا مجرد تقرير الشبهة باعتبار المصدق به فأفهم فانه ظاهر باهر على من لا دافئ منكرة في الفن أو القى السمع وهو شهيد ولولنا خادم أحمد رح

الصورة الحاصلة ومتغايران بالاعتبار فباعتبار الموصول معلوم وباعتبار القيام بالذهن علم هذا بحسب
 الظاهر (ثم بعد التفتيش) من نفسك والرجوع الى الوجودان بان العلم حقيقة محصلة من لوازمها
 الانكشاف وعلم الملايم بوجوب السرور والمنافر بوجوب الغفور وهذه اللوازم لا يكون
 منشأ المفهوم الاتزاعي بل منشأه واللوازم منعنة بالذات فلا بد من اتحاد الملزومات
 والصورة الحاصلة تابعة لمعلوماتها المختلفة المتباينة فلا تكون واحدة فكيف يكون هذه اللوازم
 لها علم ان العلم كيفية قائمة بالنفس سوى الصورة الحاصلة مشتركة بين جميع العلوم وهذه
 اللوازم مستندة اليها (يعلم ان تلك الصورة) العقلية (انما صارت علما) بحيث يطفون عليها العلم
 كما هو المشهور (ان الحالة الادراكية) اي الكيفية الحاصلة بعد حصول الصورة في الذهن (قد
 ضالطت) اي تلك الحالة (بوجودها الانطباعي) اي وجود الحالة المنطبعة في الذهن خلط بالصورة
 فيه بحيث يكون وجودها وجودا واحدا (خلط اربطيا اتحاديا) اي موجبا للارتباط والاتحاد في
 الجملة (كالحالة النورية) اي الحالة الادراكية التي في القوة الدائفة (بالمفردات) اي انواع العلوم
 حين حصولها في الدائفة (فصارت) اي الحالة (صورة ذوقية والسمعية) اي الحالة الادراكية التي في
 القوة السامعة (بالمسموعات) اي الاصوات حين حصولها في السامعة (وهكذا) اي مثل النورية
 والسمعية حالات اخر كالحالة الشمية بالمشومات وهي الروائح واللمسية بالملوسات وغير
 ذلك (فتلك الحالة) اي الادراكية (تنقسم الى التصور والتصديق) وهي مورد القسمة بالذات
 والصورة انما هي بالعرض لا اختلاطيا بها (فتقاوتها) اي الحالة التصورية والتصديقية (كتفاوت
 النوم واليقظة العارضتين لذات واحدة) كزبد مثلا (المتباينين) المتغايرين (بحسب حقيقتيها)
 اي حقيقة النوم متغاير لحقيقة اليقظة وان كانتا عارضتين لذات واحدة كذلك حقيقة التصور غير
 حقيقة التصديق وان كانتا عارضتين لذات واحدة وهو المصدق به فلا يلزم من اتحاد المعرض
 اتحاد العوارض (فتفكر) في هذا التحقيق توضيحه ان هذا الشك انما يرد اذا كان العلم بمعنى الصورة
 العلمية كما هو المشهور لان الاتحاد بين العلم والمعلوم لا يتصور الا على هذا التقدير والتحقيق
 ان العلم هو الحالة الادراكية التي توجد بعد الصورة الحاصلة وهي منشأ الانكشاف وهي العلم حقيقة
 وهي ليست بتعلقة مع معلومها وهي المنقسمة الى التصور والتصديق فالحالة الادراكية التصورية
 ليست متحدة مع المتصور ولا التصديقية مع المصدق به يلزم اتحاد التصور والتصديق فهما وان
 كانا عارضين لذات واحدة كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة لكنهما متباينان بحسب حقيقتيها
 (قال في الحاشية) اجاب بعض الفضلاء عن هذا الشك بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بعلم
 المتصورات وانت تعلم ان ذلك بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هي الصورة الحاصلة
 تحكم لا مسامحة في القواعد العقلية انتهى حاصل ما اجاب البعض ان اتحاد العلم والمعلوم
 انما يكون في العلم التصوري ولا يكون في التصديق والتصديق لا يكون متحدا مع المصدق به يلزم
 من اتحاده معه اتحاد التصور فاعترض عليه المصنف بان بعد تسليم ان المنقسم الى التصور
 والتصديق هو الصورة الحاصلة القول بتفصيل الاتحاد بالعلم التصوري دعوى بلا دليل لانها

في كونها صورة حاصلة سياتي فيما المخصص على ان قواعد المنطق اهم ولا سبيل للتخصيص في القواعد العقلية وبما اجاب المصنف اندفع الاشكال بان العلم من مقولة الكيف وحصول الاشياء بانفسها فاذا حصل صورة الجوهر مثلا في الذهن تكون جوهرها وهي علم والعلم كيف فيلزم كون الشيء الواحد اخلاصا تحت المقولتين ووجه الدفع ظاهر بان العلم بمعنى الحالة الادراكية من مقولة الكيف واما الصورة الحاصلة فهي تابعة لمعلومها وليست من مقولة الكيف الا اذا كان معلوما فيها (فان قلت ان الحالة الادراكية اذا كانت متحدة مع الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن مثلا وصادقة عليها والكيف صادق على الحالة الادراكية فيصدق على الصورة ايضا وهو جنس عال لما تعدد فيلزم دخول الصورة تحت المقولتين وايضا يلزم كون الصورة عالمة لان العالم ما قام به العلم واذا كان عبارة عن الحالة الادراكية وهي قائمة بالصورة والصورة متصفة بها فصارت عالمة وهذا كما نرى) قلت الحالة الادراكية قائمة بالذهن لانها تحدث فيه لافي الصورة وبهذا الوجود القائم قد غلطت بالصورة وليس هذا الخلط لظلم انضمامها يلزم قيام عرضين بموضوع واحد وكون الصورة عالمة بل متزعة من الصورة ومتحدة معها في الوجود قائمة بالذهن والعالم ما قام به العلم فالنفس عالمة بقيام هذه الحالة الادراكية فيها فهذه الحالة ليست لازمة للصورة ولا ذاتية لها والاله وجدت في الخارج معرفة عنها بل من الاعراض التي لا يعرض لها الا في الذهن وصدق الكيف على هذه الحالة صدق ذاتي وصدق الخالق على الصورة صدق عرضي فبهيما الصدق مختلفان فلا يصدق الكيف على الصورة بالصدق الذاتي فلا يلزم كونها من مقولة الكيف لاني ذاتية لما تحتها فانهم لا يقال اذا كانت الحالة انتزاعية فكيف يكون كيفا لانه انما يدخل تحتها ما كان حقيقة متماثلة لانا نقول كونها انتزاعية لاينا في الكيفية كالكميات المتزعة في الكميات وانما بنا في فيها اذا كانت اعتبارية محضة وليست كذلك (فان قلت اذا كانت الحالة قائمة بالذهن لا بالصورة فلا تكون محمولة عليها ولا يكون عرضها فكيف يقال انما يصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا وحملها عليها من قبيل حمل الكاتب على الانسان كما صرح به بعض الاذكياء قلت يكفي للحمل علاقة الخلول سواء كان احدهما حال في الآخر او كلاهما حالان في ثالث وهما الصورة والحالة قائمتان بالذهن فهذا الغدر يكفي لحمل احدهما على الآخر كما في الضاحك والمتعجب فانها قائمتان بالانسان ويعمل احدهما على الآخر هذا اقال استاذ الاساذ كمال الهلة والدين ورضي به الاستاذ في مصنفاته ومن ذهب الى ما اشتهر من ان الحمل هو اتحاد المتغاثرين بنحو في الوجود قال باتحاد الصورة والحالة الادراكية لكونها محمولة عليها وهي قائمة بالنفس لقيام الصورة لان قيام احد المتعجبين يوجب قيام المتعبد الآخر واجاب عن لزوم كون الصورة عالمة بان من موجبات حمل المشتق قيام المبدأ لاجل واتعاده وهنا كلام طويل تفصيله خلاف ما عهدت على نفسي من الاختصار فان شئت استيعاب المقام فارجع الى حواشي الاعلام والحق ان الجواب من هذه الشبهة على تقدير تسليم المقدمات الثلاث وغيره من المقدمات التي ذكرت في تقريراتها المختلفة من حصول الاشياء بانفسها وكون المقولة جنسا عاليا لما تحتها والعلم من مقولة الكيف وغير ذلك صعب غاية الصعوبة وما اجاب

به المصنف انها هو بعدم تسليم المقدمة الاولى وهى كون العلم والمعلوم متعينين بالذات وعلى تقدير تسليمها لا يمتسه الجواب والاشكال انما هو على تقدير تسليم هذه المقدمات فظهر انه عويص فافهم (وليس السلك) اى المجموع (من كل) اى كل واحد (منهما) اى من التصور والتصديق (بديها) اى غير محتاج الى الفكر (والا) اى وان كان بديها (فانت) اى مخاطب الطالب (مستقن) غير محتاج الى الفكر مع انك محتاج في تفصيل كثير من الاشياء اليه هذا تهديد لبيان الامرين من الامور الثلاثة المذكورة في المقدمة وهما بيان الحاجة ورسم المنطق لانه لما لم يكن جميع التصورات والتصديقات بديها ولا نظرا باصا بعضها نظريا والنظر يحتاج الى السكسب وقد يقع فيه الخطأ فلا بد من قانون عاصم عنه وهو المنطق فعلم بيان الحاجة اليه وتعرفه (فان قلت ههنا مطلبان الاول انه ليس جميع التصورات بديها ولا جميعها نظريا والثاني انه ليس جميع التصديقات بديها ولا جميعها نظريا فلم جمعهما المصنف) قلت لما كان دليل المطلبين واحدا فلذا اوردهما في عبارة واحدة للاختصار والاحتمالات العقلية ههنا تسعة (اول ان يكون جميع التصورات والتصديقات بديها) (والثاني ان يكون جميعها نظريا) (والثالث ان يكون التصورات كلها بديية والتصديقات بعضها نظرية وبعضها بديية) (والرابع ان يكون جميع التصديقات بديية والتصورات بعضها بديها وبعضها نظريا) (والخامس ان يكون التصورات باسرها نظرية والتصديقات بعضها بديية وبعضها نظرية) (والسادس ان يكون التصديقات باسرها نظرية والتصورات بعضها بديها وبعضها نظريا) (والسابع ان يكون التصورات باسرها نظرية والتصديقات بتمامها بديية) (والثامن ان يكون التصديقات باسرها نظرية والتصورات بتمامها بديية) (والتاسع ان يكون بعض من كل منهما بديها والبعض الآخر نظريا) (والى الاحتمال الاول ذهب طائفة من الاشاعرة) (والى الثانى ذهب حنبل بن صفوان الترمذى) (والى الثالث ذهب الامام الرازى) (والى الرابع ذهب الحكماء المتقدمون) (والى التاسع ذهب المتأخرون من الحكماء والمحققون من المتكلمين واختاره المصنف ولم يشتهر الداهب الى الاحتمالات الباقية) (ولانظريا) اى ليس جميع الافراد من كل واحد من التصور والتصديق نظريا (متوقفا على النظر) صفة كاشفة للنظري معناه ليس نظريا بمتنع تفصيله بدون النظر فال في الحاشية العلم المنقسم الى الضرورى والنظري ما كان ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع حصوله كحقيقة البارى وقد صرح بذلك في شرح المواقف ولهذا ما نقل عن الامام ان جميع التصورات ضرورية عنده لا يتناول تصور حقيقة الواجب انتهى (حاصل دفع توهم عسى ان يتوهم بان العلم المطلق اذا انقسم الى الضرورى والنظري فيلزم ان يكون علم حقيقة الواجب ايضا منهما

اقوله اى المجموع
اعلم ان لفظ المجموع
كالمجموع والسكسب قد
يقيد بشمول الحكم
لكل فرد كما يقال
جاءني القوم كلهم
ومجموعهم وجميعهم
ولا يلزمه الاجتماع
فالحقيقة الاجتماعية
لصدق القول بالذات
اذا جاءني متفرقين
كما تقرر في موضعه
وهذا الانطلاق هو
مراد الشارح قدس
سره ههنا من لفظ
المجموع فمرجه
ومرجع التفسير لكل
واحد واستفراق
الافراد بكل الاول
وكذا مرجع تفسير
السكسب الثاني بكل
واحد واستفراق
الانواع الى شيء
واحد والاختلاف
انما هو اختلاف
العبارات دون المعاني
والمقصود اما الاول
فلم يتقدم واما الثاني
فلان التصور
والتصديق نوعان
الاخرى يكون البراد
من الوحدة المضافة
اليها هو
الوحدة النوعية
فالجميع من بعض
ابناء الدهر حيث
لما رأى اختلاف
المعارف في هذا
ال مقام توهم ان
بعضها البراد يودى
الى المطلوب دون
بعض فكذا لان
السكسب الاول لاستفراق
الافراد والثاني
لاستفراق الانواع
ثم قال ان تفسيرهما
لكل واحد في كلا
الموضعين غير موضح
للامر واما تفسير
الاول بالمجموع
والثاني بكل واحد
فمغزول عن الصواب
انتمى فانصف ولا
تكن من السكايرين

مع انه ليس كذلك وجه الدفع ان المنقسم اليهما العلم الذي يكون ممكن الحصول و حقيقة الواجب
يمنع حصولها كما تقرر في موضعه فلا يلزم كونه ضروريا ونظرا وبهذا ظهير ان ما نقل عن الامام
لا يتناول لان مرادنا ببديهة جميع التصورات ما سوى حقيقة الواجب فانها ليست قابلة للحصول
في الذهن فضلا عن البديهة (وقال في الحاشية الحق ان البديهة والنظرية من صفات العلم الحادث ومن
ثم يجوز لصاحب القوة القدسية ان النظريات باسرها تصير ببديهة عنده فلا يرد رب شيء يكون
نظر يا عند شخص وبديهة عند آخر فلا معنى للتوقف (وجه الدفع ان كل واحد مقابرا بالشخص
فيجوز ان يتوقف احدهما دون الآخر) وقد يجاب بالتصريف في معنى التوقف فتدبر انتهى (اختلف
في ان المتصف بالبديهة والنظرية اما المعلوم واما العلم فذهب البعض الى الاول واستدل عليه
بان ما يترتب على النظر يحصل بتوسطه اولا وبالذات نفس الشيء من حيث هو هو لا الصورة
العلمية (والمصنف لما نظر الى ان المقصود بالفكر انما هو علم المعلومات لانفسها من حيث هي هي
فالمترتب على النظر والحاصل بواسطته انما يكون ما هو مقصود به اختار انهما صفتان للعلم بل للحادث
كما هو الظاهر (قوله ومن ثم اي من كون البديهة والنظرية صفتين للعلم جوزوا لصاحب القوة
القدسية اي الذي يحصل له جميع المطالب بلا فكر ان النظريات باسرها اي التي يحصل لنا بالفكر
تصير ببديهة لصاحب القوة القدسية لحصولها بلا نظر (قوله فلا يرد اشارة الى الايراد بانه اذا كان
الشيء نظرا يا عند زيد وبديهة عند صاحب القوة القدسية فما وجه توقف النظرى على النظر لان
معنى التوقف في النظرى ما يمتنع حصوله بلا نظر مع انه يحصل لصاحب القوة القدسية بدون فلا يبقى
النظرى الذي حصل لزيد بالنظر نظريا (قوله وجه الدفع جواب عن هذا الايراد حاصل ان علم
كل واحد من الفائق وهو زيد مثلا وصاحب القوة القدسية متغاير بالشخص فالعلم الشخصي الذي
حصل لزيد بالنظر لا يحصل لصاحب القوة القدسية بغيره بل هو شخص آخر فما كان متوقفا على
النظر وهو الشخصي الذي في زيد بقى كما كان لانه حاصل بالنظر والحاصل لصاحب القوة بلا نظر
شخص آخر وان كان معلومهما واحدا (قوله وقد يجاب الخ اشارة الى جواب آخر عن الايراد المذكور
بان معنى التوقف ليس كما هو المشهور من امتناع الوجود بدون الموقوف عليه بل ما يكون مصحفا
للدخول الفاء ويقال انه بعده سواء وجد بغيره او لا فالعلم الحاصل لصاحب القوة وان كان بلا نظر لكن
يقال انه يحصل بعد النظر كما في زيد فافقد القوة والجواب الاول انما هو اذا كان البديهة والنظرية
صفتين للعلم واما اذا كانا صفتين للمعلوم فلا جواب الا الاخير ولا يجرى الجواب الاول فيه (قوله
فتدبر اشارة الى ان اخذ التوقف بهذا المعنى خلاف المتعارف وهذا الجواب موقوف على جواز تعدد
العلة المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام وهو في حيز الخفاء فالجواب عند القائلين بكونهما صفتين
للمعلوم ان النظرى ما يتوقف مطلق حصوله على النظر بان يتوقف شيء من افراده على النظر
فما حصل لصاحب القوة القدسية موقوف على النظر في الجملة لتوقف حصوله في فرد وهو فافقد القوة على
النظر ولا يختلفان بالاشخاص والافات ولك ان تقول الاشكال على ما صرح به القوم من معنى التوقف

في كلامهم والمعنى المذكور ليس مصرحا في كلامهم والاصطلاح عليه لا يضر المورد الا ان يستخرج
من كلام القوم فافهم الحق في الاختلاف الواقع بين كون البدئية والنظرية صفتين للمعلوم او العلم
ما حكم الاستاذ قدس سره في شرحه تلخيصه ان وجود الطبيعة النوعية سابق على وجود الشخصية
وتوقف الطبيعة على العلة امر مفائر لتوقف الشخصية عليها والمكتسب انما يكون الطبائع الكلية
لان الجزئيات لا تكون كاسية ولا مكتسبة كما سيأتي تحقيقه والكاسب علة للوجود الذي المكتسب
فالطبيعة الكلية التي هي مرتبة المعلوم تكون مسبقة بها وسابقة على الشخصية ولا يكون واسطة
في العر وض الشخصية في التوقف والاحتياج الى العلة فان الوصف في الواسطة في العر وض لا يتعدد
كما ليس السفينة بالحركة الواحدة ينسب الى السفينة بالذات والى الجالس بالعرض وهنا تعدد
وصف التوقف والترتب لان وجود الشخصية موقوف على الكلية والكلية على العلة فهنا واسطة
في الثبوت وينسب التوقف الى المعلوم والعلم فالقول بكونها صفتين للعلم وانحصار عبايقه كما قال
المصنف باطل بل انما هما صفتان للمعلوم والعلم كليهما بالذات بمعنى عدم الواسطة في العر وض
والمعلوم فقط بلا واسطة مطلقا لان توقف المعلوم على النظر بالذات وللعلم به توقف مرتبة الطبيعة
التي هي مرتبة المعلوم بعدية بالذات فتعقق الواسطة في العلم لاني المعلوم فافهم (والا) اي وان
كان نظريا (لدار) اي يستلزم الدور (فيلازم تقديم الشيء على نفسه بهرتين) هذا معنى الدور
لانه اذا اتوقف شيء مثلا (ا) على شيء وهو (ب) صار (ب) الموقوف عليه مقاما على (ا) الموقوف
واذا اتوقف (ب) على (ا) فصار (ا) مقاما على (ب) الكونه موقفا عليه فيثبت تقدم (ا) على (ب) بهرتين
لانه تقدم على (ب) فكان (ب) مقاما على (ا) فصار (ا) مقاما على المقدم على نفسه وهذا هو التقدم
على نفسه بهرتين (بل بهرتين غير متناهية) يعني يلزم على تقدير الدور تقدم الشيء على نفسه
بهرتين غير متناهية كما يلزم التقدم بهرتين (فان الدور مستلزم للتسلسل) هذا دليل للزوم
التقدم على نفسه بهرتين غير متناهية نقر به ان (ا) اذا اتوقف على (ب) و (ب) اتوقف على (ا) فلا شك
ان (ا) اتوقف على نفس (ا) وتقدم عليها وهنا مقدمتان صادقتان الاولى ان نفس الشيء عينه والثاني
الموقوف عليه بخائر الموقوف فكل ما وجد في الواقع يجمع مع هاتين المقدمتين الواقعتين فاذا وجد
الدور في الواقع كان مجتمعا معهما واذا اجتمع فوجد في توقف (ا) على نفسه امران متغايران (ا) ونفس
(ا) بحكم المقدمة الثانية وليس نفس (ا) الا عينه بحكم المقدمة الاولى فعلم (ا) والنفس التي هي عينه
يكون واحدا وما يتوقف عليه (ا) يتوقف عليه نفس (ا) ايضا فاذا اتوقف (ا) على (ب) فيتوقف نفس (ا) على
(ب) ايضا ويتوقف (ب) على نفس (ا) فيلزم توقف نفس (ا) على نفسها وهي نفس نفس (ا) فعصل هنا
امر ان يحكم المقدمة الثانية نفس (ا) الموقوف ونفس نفس (ا) الموقوف عليه وهما متحدان بحكم
المقدمة الاولى وهي ان نفس الشيء ليس الا عينه فنفس نفس (ا) يكون عين نفس (ا) ونفس (ا) عين
(ا) فيكون نفس نفس (ا) ايضا عين (ا) لان متحد المتحد متحد فيكون حكم نفس النفس عين حكم
(ا) و (ا) اذا كان موقفا على (ب) فنفس النفس يكون ايضا موقفا عليه فتوقف نفس نفس (ا) على

(ب وب) على نفس نفس (ا) فصار نفس نفس (ا) موتا على نفسها وهي نفس نفس نفس (ا) بثلاث مراتب
ثم يقال نفس نفس نفس (ا) متحدة مع نفس النفس ونفس النفس متحدة مع النفس والنفس متحدة مع
(ا) فيحكم (ا) وحكم نفس نفس نفس (ا) واحد واذا صار (ا) موقوفا على (ب) يكون نفس نفس نفس
(ا) ايضا موقوفا عليه وب موقوف على نفس نفس نفس (ا) فصار نفس نفس النفس موقوفا على
نفسها وهي نفس نفس نفس نفس باربع مراتب فنفس نفس النفس بثلاث مراتب يكون موقوفا
ونفس نفس نفس النفس باربع مراتب موقوفا عليه ثم تجرى المقدمة الاولى والثانية كما علمت
فيخرج النفوس بخمس مراتب وهكذا الى غير النهاية حتى يترتب نفوس غير متناهية وهذا هو
التسلسل (قال السيد السبق في حاشية شرح المطالع ان قولنا الموقوف يغائر الموقوف عليه
وان كان صادقا في نفس الامر لكان لا يصدق على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام
لكونه رافعا للامر الواقع بل استلزمه للتسلسل) وايضا ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك
حينئذ يستلزم قولنا نفس (ا) تغائر (ا) فلا يجامع صدقه صدق قولنا نفس (ا) ليست الا (ا) فحاصل
كلام السيد منع المقدمة الثانية بان تغائر الموقوف عليه وان كان في نفسه واقعا لكان على تقدير
الدور غير صادق في الواقع فلا يلزم اجتماع النفوس ولقائل ان يقول المقصود ابطال الدور
واذا كان رافعا للامر الواقع كان باطلا فعصل المقصود فاجاب بقوله وليس المراد آه معنى
المقصود ههنا ليس ابطال الدور حتى يتم الكلام بكونه رافعا للامر واقع بل المقصود استلزامه
التسلسل وهو لا يتم بدون هذه المقدمة وهي على تقدير الدور ليست بصادقة ولو سلم صدقها يقال
لا يجامع قولنا نفس (ا) ليست الا (ا) لانهما متنافيان فصدق هذه المقدمة ههنا محال فلا يستلزم الدور
للتسلسل لبطالان واحد من الامر بين الذين يبتنى الاستلزام عليهما واجيب عن المنع بان الدور
اذا وقع في نفس الامر وكان من الامور الواقعية صار مجامعا لجميع الواقعات فيكون مجامعا لتينك
المقدمتين لكونهما من الواقعات فيلزم مامر وما قيل ان ما يكون موجودا في الواقع بدون اعتبار
المعتبر وانتزاع المنتزع بجامع الواقعات والدور ليس كذلك لانه معلوم حقيقة وجوده ليس
الا بفرض الفرض واعتبار المعتبر فلا يجامع الواقعات مدفوع بان المقصود ان الدور اذا كان
واقعا لا بد من اجتماعه مع الواقعات واجتماع الواقعات فيما بينهما لا يستلزم المحال الا ان يقال ان
تغائر الموقوف والموقوف عليه ليس من الامور النفس الامر بة عند القائلين بالدور (وقال بعض
المحققين التسلسل الذي يستلزمه الدور انما هو في الامور الاعتبارية وهو ليس بباطل ويمكن
الجواب عنه بان التسلسل في الامور الاعتبارية وان لم يكن في نفسه محالا لكن اذا كان حاصل
بالدور يجوز ان يكون محالا او يقال ليس المطلوب ههنا بيان لزوم المحال بل بيان لزوم كون
الشيء مقدما على نفسه بمراتب غير متناهية وهو في نفسه محال فان قلت ان توقف (ا) على (ب وب)
على (ا) اما من جهة واحدة او من جهة اخرى وعلى الاول لا تسلسل وعلى الثاني لا دور فما اجتمع الدور
مع التسلسل ولا يستلزمه قلت نختر الشق الثاني لكن الجهات ليست متباعدة ومتغايرة بالذات

متقدمة على كون (أ) موقوفة على (ب) وكون (ب) موقوفة عليه بل هي اعتبارات غير متعاقبة بحسب المفهوم والاعتبار في الموقوف والموقوف عليه لا بحسب المصادق لينا في الدور فالدور مع بقاءه يستلزم التسلسل وهو تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية فافهم فانه دقيق وقال الاستاذ قدس سره في معارج العلوم باستلزام التسلسل للدور ايضا حاصل لو كان الاكتساب بطريق التسلسل لكان مجامعا لجميع المقدمات المنطقية وقد ثبت في المنطق بالبرهان انه لا بد للكواשב من مبدأ بحيث لا يكون فوقه كاسب واذا كان المبدأ نظريا كان له كاسب وليس فوقه شيء لفرض كونه مبدأ فيكون كاسبه متأخرا عنه والمتأخر موقوف على المبدأ والمبدأ كان موقوفة عليه فصار دورا فاستلزم التسلسل للدور ولا يخفى عليك ان من يقول بالاكتساب بطريق التسلسل لا يسلم انه لا بد له من مبدأ الا ان يثبت عليه بطريق الاكزام (او تسلسل) عطف على قوله لدار يعني لو كان جميع كل واحد من التصور والتصديق نظريا يلزم التسلسل وهو استحضار امور غير متناهية لان النظرى يحصل عن غيره وهو ايضا نظرى يحصل عن غيره وهو ايضا كذلك هكذا يذهب الى غير النهاية قال في الحاشية اعترض عليه العلامة في شرح المطالع بقوله لزوم التسلسل مبني على ان التصور لا يمكن اكتسابه من التصديق وبالعكس وهو ليس بثابت بالجملة بل بالاستقراء وهو ليس بجملة انتهى حاصله ان لزوم التسلسل على تقدير نظرية الكل موقوف على عدم امكان اكتساب كل من التصور والتصديق عن الاخر لانه لو امكن الاكتساب لايلزم التسلسل لواز ان يكون التصورات كلها بدئية كما ذهب اليه الامام الرازي والتصديقات كلها نظرية فتعطل من التصورات فلو ليس بثابت آه اى امتناع الاكتساب ليس بثابت بجملة تامة لان الحجج التي اوردوها غير تامة منها ما اوردته الشيخ في منطق الشفاء وحاصله ان الانتقال من امر واحد مفر دالى تصديق شيء ليس بممكن لان ذلك الامر لو كان وجوده وعدمه سواء في ايقاع التصديق لم يكن مرجع له فلا يكون له مدخل في ايقاع التصديق لان موقع الشيء يكون معلوم جعله وعلية المفرد لا يكون الا بانضمام الوجود بان يقال زيد موجود او العدم اليه بان يقال زيد معلوم فان افترق به الوجود او العدم صار تصديقا فموقع التصديق لم يكن الا تصديقا واعترض عليه المعطى الدواني بان هذا يجري في التصورات ايضا فيلزم ان لا يكون التصور حاصلا من التصور وهو كما ترى وبان الشيء بانضمام الوجود او العدم لا يكون تصديقا ما لم يصدق به فما ذكره الشيخ مغالطة ومثل ذلك غير مبين مثله وما ذكر السيد الزاهد من الدليل في حاشيته على الحاشية الجلا لية فهو مقذوح وتعريضه وقده في حاشيتي عليهما ان شئت فارجع اليها قوله بالاستقراء آه يعني امتناع اكتساب كل منهما عن الاخر ثابت بالاستقراء لانهم لم يجدوا تصديقا يكتسب من التصور ولا تصور يكتسب من التصديق والاستقراء ليس بجملة يفيد اليقين وانما يفيد الظن (وهو) اى التسلسل (باطل) لانه يستلزم استحضار امور غير متناهية وهو محال وقالوا هذا موقوف على حدوث النفس اذ لو كانت قديمة يمكن له ان يحصل امور غير متناهية من الازل ولك

ان تقول بعدم توقفه على حدوثها بل اذا كانت قديمة لا يمكن لها ايضا تعصيل امور غير متناهية
 اوجود العقل الهولاني فافهم (لان عدد التضعيف ازيد من عدد الاصل) مثلا اثنان اذا ضعف
 اى اخذ مرتين صار اربعة فعدد الاربعة ازيد من عدد الاثنين البتة (وكل عدد من احدهما) اى
 احد العددين (ازيد من الآخر) اى من العدد الآخر مثلا اربعة ازيد من الاثنين (فزيادة
 الزائد) اى الاربعة مثلا (يكون بعد انصرام) اى بعد تمام (جميع آحاد المزيدي عليه) اى ما زيدا
 الاخر عليه مثلا اربعة انما يثبت على الاثنين بعد تمامه ووجود جميع آحاده وهو مجموع الوحدتين
 (فان المبدأ لا يتصور عليه الزيادة) والالم يبقى مبدأ لان المبدأ ما يكون قبل ذلك الشئ^{ان الاسباب} واذا كان
 قبل شئ آخر صار هو مبدأ فلا يكون قبل المبدأ زيادة ولا بعده ايضا زيادة لان بعده اوساط طوى
 كما قال (والاوساط منتظمة) اى التى توجد بين المبدأ والجنب الاخر منتظمة متصلة بعضها مع
 بعض (متوالية) اى متتابعة احدها عقيب الاخرى فلا مسأخ^{ان الاسباب} للزيادة فيها والا يلزم اختلال النظم
 (فحينئذ) اى اذا كان زيادة الزائد بعد انصرام المزيدي عليه وثبت انتظام الاوساط (لو كان
 المزيدي عليه غير متناه لزم الزيادة) اى زيادة الزائد على المزيدي عليه (فى جانب عدم التناهي)
 المزيدي عليه (وهو) اى وجود الزيادة فى جانب عدم التناهي (باطل) لافتضاء انصرام الغير
 المتناهي وعدمه ونوضيحه ان كل عدد يمكن ان يضعف لان التضعيف والتنصيف وغيرهما من
 عوارض العدد وعدد التضعيف يكون زائدا على عدد الاصل وهو المضعف لاحالة ولو وجد
 التسلسل يكون الاعداد الغير المتناهية موجودة قابلة للتضعيف لما مر من المقدمة الكلية
 فاذا ضعفناها يكون اعداد تضعيفا زائدة على اعداد الاصل وهو الغير المتناهي فذه الزيادة اما
 فى جانب المبدأ اوفى الاوساط اوفى جانب الآخر وهو جانب عدم التناهي والاول باطل لان
 المبدأ لا يتصور عليه الزيادة والالم يبقى مبدأ ملصقة بل صار المبدأ ماقبله والثاني ايضا باطل
 لان الاوساط منتظمة متصلة ملصقة بعضها مع بعض فلو نخل فيها الزيادة لاخل الانتظام
 فلا يتصور الزيادة الا فى جانب عدم التناهي وقد ثبت ان زيادة الزائدة لا يكون الا
 بعد انصرام المزيدي عليه وانقطاعه فزيادة عدد التضعيف على الغير المتناهي لا يكون
 الا بعد انقطاعه وانصرامه واذا انقطع وانصرم صار متناهي فيلزم تناهي غير المتناهي
 وهو محال (قال فى المناشئة ولا شك ان الامور الغير المتناهية سواء كانت مرتبة اولا بمجموعة
 فى الوجود او متعاقبة تكون معرضا للعدد بالضرورة فاذا ضعفنا ذلك العدد ولو تضعيفا
 عقليا اجماليا فبلغ التضعيف بالضرورة ازيد من الاصل الى آخر المقدمات انتهى حاصله
 ان الدليل المذكور يجرى فى الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت مرتبة او غير مرتبة
 بمجموعة فى الوجود فى زمان واحد او متعاقبة فى الوجود بحيث يكون احدها معدوما فى زمان
 الاخر لان كلها معرضة للعدد وكل عدد قابل للتضعيف الى آخر المقدمات (قوله ولو
 تضعيفا عقليا اشارة الى دفع توهم عسى ان يتوهم ان الاعداد اذا لم تكن موجودة بمجموعة

كيف تضعف في الخارج بالتفصيل ووجه الدفع أن مرادنا ليس التضعيف الخارجى
التفصيلى بل التضعيف العقلى الإجمالى وهو حاصل فى الأمور الغير المجمعة
ايضا فان قيل اتمام الدليل موقوف على عدم الزيادة فى الاوساط لا تنظامها
واذا لم تكن مرتبة منتظمة فما المانع للزيادة فيها فلا يلزم الخلق فكيف يجرى
الدليل فى الأمور الغير المتناهية مرتبة كما يفهم من عبارة المصنف رحمه الله
فلما ثبت الترتيب بالمجموعات بان يقال مجموع الغير المتناهى موقوف على المجموع
الذى نقص منه بواحد وهو موقوف على ما نقص عنه بواحد وهكذا الى الاثنين
فيجرى الدليل فتأمل^١ فان قلت اذا جرى الدليل فى الأمور المتعاقبة يلزم جريانها
فى الاعداد فيبطل لانها غير متناهية قلت لا تنهى الاعداد بعضى اللاتفعية
اى لا توجد فى الخارج الا متناهية وكل مرتبة يمكن ان يكون بعدها مرتبة اخرى
لكن ليس كلها خارجة من القوة الى الفعل والمراد من المتعاقبة التى تخرج من القوة
الى الفعل وان لم تكن مجتمعة فلا يجرى فى الاجزاء المتصلة الغير المتناهية للجسم
المتصل لعدم خروج كلها من القوة الى الفعل وما يخرج لا يكون الا متناهية وايضا
لا يجرى فى الزمان الغير المتناهى فى جانب الابد عند المتكلمين القائلين بابدية
العالم لعدم كونه خارجا من القوة الى الفعل (ونتهى العدد يستلزم تنهى العدد)
هذا جواب لسؤال مقدر هو ان الدليل اما يبطل عدم تنهى الاعداد والتصورات
والتصديقات انما هى معدودات فلا يبطل عدم تنهايهما بالبرهان المذكور فالجواب
ان المعدود معروف العدد والعدد لازمة له فلو كانت المعدودات غير متناهية يلزم
عدم تنهى الاعداد وهو باطل فيبطل عدم تنهى المعدودات فتناهى العدد يستلزم تنهى
المعدود والايلازم الافتراق بين اللازم والملزوم (تقدير) اشارة الى ضعف الدليل
بمنع امكان التضعيف فى كل عدد لجواز ان يكون التضعيف من خواص العدد المتناهى
وبان التضعيف انما يكون عقليا اجماليا وهو لا يوجب وجود مبلغ التضعيف فى نفس
الامر ليلزم الخلق فى نفس الامر لان لزومه انما يظهر بعد وجود الزائد والناقص
فى نفس الامر وههنا ليس كذلك او بان العدد امر انتزاعى انما يعرض لما دخل
تحت العدد الغير المتناهى خارج عنه ودعوى الضرورة بان كل موجود معروف
ولزم للمعدود فى حين الخفاء بل هى فى المتناهى مسلم وفى عديله ممنوع وهذا ما قال
الاستاذ فليس سره فى معارج العلوم (ولا يعلم التصور) اى لا يعرف التصور (من
التصديق) بان يكون التصديق معروفا للتصور وهو معروف به (وبالعكس) اى
لا يعلم التصديق من التصور بان يكون التصور حجة موصلة الى التصديق هذا
جواب لسؤال وهو ان لزوم الدور والتسلسل الباطلين على تقدير نظرية الكل

اقوله فتأمل فيه
اشارتالى ان الدليل
ام يجرى الا بعد
ايات الترتيب بين
الامور فها مدار
جاريه الا فى الترتيب
منه نفس سواد

انما يكون اذا لم يكتسب التصور من التصديق وبالعكس والابحوز ان يكون جميع التصورات
 بديعية وجميع التصديقات نظرية ويكتسب الثاني من الاول ولا يلزم الدور ولا التسلسل فابطال
 نظرية الكل بدون اثبات امتناع اكتساب احدهما من الآخر خبط القناد فاجاب بان التصور
 لا يكتسب من التصديق وبالعكس فانها يكتسب بعض التصورات من بعضها وكذا التصديقات
 لا يكتسب الا منها فاذا كان جميع كل منهما نظريا يلزم الدور والتسلسل الباطلان (قال في الحاشية
 لا تعرض لهذه المقدمة في اكثر المتون ولا بد منه حتى يلزم ان بعض كل منهما بديعي والبعض الآخر
 نظري انتهى حاصله ان في اكثر المتون لم يتعرض بامتناع اكتساب التصور من التصديق
 وبالعكس مع انه لا بد من تعرض هذه المقدمة يلزم ان يكون بعض كل منهما بديعي وبعضه نظريا
 والا يبقى احتمال كون جميع احدهما بديعي وجميع الآخر منها نظريا ويحصل احدهما من الآخر
 فلا يثبت ما هو المقصود من اثبات كون بعض كل منهما بديعي وبعضه نظريا ولعل وجه عدم التعرض
 عدم قيام الدليل الشافي على هذه المقدمة (لان المعروف مقول) هذا دليل عدم علم التصور من
 التصديق حاصله ان ما يحصل به التصور يكون معروفا والمعرف يكون مقولا على المعروف بالفتح
 والتصديق ليس بمقول على التصور لانه لا يقال ان التصور تصديق فلا يكون معروفا فلا يحصل به
 التصور (قال في الحاشية والكبرى مخدوفة فهام الشكل هكذا لو اكتسب التصور من التصديق
 لكان التصور معروفا فيكون مقولا ولا شيء من التصديق بمقول فلا شيء من المعروف بتصديق انتهى
 تعرض الدليل هكذا كل معرف مقول ولا شيء من التصديق بمقول ينتج من الضرب الاول من
 الشكل الثاني لا شيء من المعروف بتصديق فثبت الاصل واثبات العكس سيظهر من قوله والتصور
 متساوي النسبة وهذا الدليل ليس بهام لان القائل بان التصور يعلم من التصديق كيف يقول
 بان المعروف مقول بل يقول ان المعروف ما يفيد المعروف سواء كان مقولا او لا ولو سلم فمنع كبراه
 وهي ان التصديق ليس بمقول لجواز ان يكون مقولا (وقد يستدل على اثبات الصغرى بان المقصود
 في التصور اما الاطلاع على الذاتيات وهي الجنس والفصل او على العرضيات وهي اما اللازم
 او العرض المفارق وكل منهما محمول فثبت ان معرف التصور لا بد من حمله عليه وعلى الكبرى
 بان التصديق مباين للتصور لا عارض له ولا لازم له فلا يحمل عليه فلا يفيد (ويرد عليه انا لا نسلم
 انحصار المقول في الذاتيات والعرضيات اذ يجوز ان يكون لبعض المقولات خصوصية سوى ذلك
 ولا نسلم انه لا بد في التصور من الاطلاع على الذاتيات او العرضيات ولو سلم فيقال ان المعروف
 بالفتح كما يجوز تحصيله بتصور الذاتيات والعرضيات كذلك يجوز ان يحصل ايضا باذعان
 الذاتيات والعرضيات ولا بد لابطاله من برهان على ان هذا موقوف على اثبات عدم حصول الشيء
 بالمباين وهو بعد في حيز الخفاء (والنصور متساوي النسبة) الى وجود التصديق وعدمه وكما هو
 متساوي النسبة لا يكون علة مرجحة هذا دليل العكس حاصله ان التصديق لا يكتسب من التصور
 لان الكاسب يكون علة للمكتسب ومرجعا لوجوده والنصور ليس مرجعا لوجود التصديق لان

نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه سواء فان التصور توجد سواء وجد التصديق معه كما في حالة الادعاء او لم يوجد كما في الشك فلا يكون مرجعا فكيف يكون علة كاسية له (قال في الحاشية ان اراد بتساوي نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه ان نسبته الى وجوده هي النسبة الى عدمه بل تفاوت فذلك غير ظاهر لا بدله من دليل وان اراد ان التصور كما يتعلق بوجود التصديق كذلك يتعلق بعدمه كما هو الظاهر من كلامهم فمسلم لكن حينئذ فقد ان الترتيب غير ظاهر (حاصله انه ان اراد بتساوي نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه ان نسبته الى الوجود هي بعينه نسبته الى العدم فلا نسلم لانه لا بد لاثبات هذا الدعوى من دليل وان اراد ان التصور يتعلق بوجود التصديق وعدمه فهذا لا يضر الترتيب لجواز ان يكون مرجعا لوجود الشيء ما يتعلق بعدمه ايضا على انا لا نسلم استواء النسبة على تقدير كونه علة لا يقال ان التصور والتصديق متباينان بالنوع وبين الكسب والمكتسب لا بد من المناسبة التامة المصعقة لانتقال الذهن منه اليه فكيف يكون احدهما كاسيا للآخر مع وجود التباين النوعي لانا نقول التصديق المطلق وان كان متباينا للتصور لكن يجوز ان يكون لبعض التصورات خصوصية مع بعض التصديقات وبعضها يكون مفيد له وبهذا يندفع ما قيل ان اثر التصور مجرد تمثيل الشيء في الذهن مع عزل النظر عن كونه حقا او باطلا او كونه حاصل في نفس الامر او غير حاصل فيها على خلاف سنة التصديق فان اثره حصول الشيء او لاحصولة من حيث انه واقع وليس بواقع والمقصود منه تحصيل هذا المعنى حتى يصح تعاقب الادعاء به فلا يترتب على انه وور الذي يفيد مجرد تمثيل الشيء في الذهن (فبعض كواحد) من التصورات والتصديقات (بديهي) غير محتاج الى الفكر كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بان الكل اعظم من الجزء (وبعضه) اي بعض كل واحد منهما (نظري) يحصل بالكسب كتصور الملك والجن والتصديق بان العالم حادث هذا تفرع على ما مر من امتناع نظرية الكل وبدايته وعدم اكتساب احدهما من الآخر فثبت ان بعض التصورات بديهي والبعض الآخر نظري يحصل من البديهي متزاو كذلك بعض التصديقات بديهي وبعضها نظري يحصل من البديهي منها ولا يحصل احدهما من الآخر (والبسيط) اي ما لا يكون له جزء (لا يكون كاسيا) اي موصلا الى الغير قال في الحاشية خلافا للبعض ومن ثمه غير تعريف النظر الى تعصيل امر او ترتيب امور انتهى حاصله انه اختلف في ان البسيط هل يكون كاسيا او لا فذهب البعض الى انه كاسب وغير تعريف النظر من ترتيب امور الى تعصيل امر او ترتيب امور ليشمل البسيط والمركب والمصنف اختار ان البسيط ليس بكاسب فبقى التعريف على حاله وهو ترتيب امور الخ (وقال في المسلم ليس بمكتسب يعني كما لا يحصل به الغير كذلك لا يحصل هو ايضا بالغير والدليل على عدم كونه كاسيا ان البسيط لا يقبل العمل والترتيب ولا بد في الكسب منها ويرد عليه انه لو اصطليحتم على انه لا بد في الكسب من الترتيب فلا مناقشة في الاصطلاح والانسلم لزوم الترتيب فيه بل الكسب والنظر هي ملاحظة المعقول لتعصيل المعجول سواء كان مفردا او مركبا كما مر في به صاحب التهذيب وايضا

يخرج التعريف بالفصل وبخاصة وحدها لانهما بسيطان كيف يحصل منهما شيء مع انه يصح التعريف بهما الا ان يقال ان مراد المصنف ان البسيط لا يكون كاسيا في الاكثر مثل المركب لان التعريف بالمفرد قليل بالنسبة الى التعريف بالمركب كما قال الشيخ والتعريف بالمفرد نادر خداج اى قليل ناقص لكن هذا توجيه لا يلايم قوله فلا بد من ترتيب امور لانه يقتضى ان النظر ليس بدون ترتيب الامور الا ان يقال المراد انه لا بد في الكسب المنضبط والغالب في الوقوع من ترتيب امور آه او يقال معناه ان البسيط لا يكون كاسيا بالكسب المعنوي وهو ما يكون للعمل والاختيار فيه مدخل لانه لا يكون الا في المركب واما مطلق افادة فهو في البسيط ايضا وليس المراد نفيه فلا محذور (وبرهان عدم كونه مكتسبا ان كاسيه اما ان يكون مركبا او بسيطا فعلى الثانى اما ان يكون عينه او غيره فان كان الاول يلزم الدور وان كان الثانى فيكون مبائنا له والشيء لا يحصل من مبائنه وعلى الاول اما ان يكون مركبا من الذاتيات او العرضيات او منهما فعلى الاول لا يبقى البسيط بسيطا بل يكون مركبا من الذاتيات وعلى الثانى لم يحصل العلم بحقيقة البسيط لان العوارض لا تنفذ الحقيقة وعلى الثالث ايضا لا يحصل العلم بالحقيقة لان المركب من الداخلى والخارج خارج فعاله كحال العوارض لقائل ان يقول ان التعريف بالعوارض وان لم يكن حدا للكنه رسم والرسم من المعرفات فيكون كاسيا فالبسيط يكون كسبه بالرسم فصار مكتسبا (فان قلت ان علم الشيء بالوجه اى بالعوارض ليس علما حقيقة لذلك الشيء بل علم بوجهه) قلت ان كان المراد ان هذا العلم ليس علما لدى الوجه والمعرض اصلا بل هو مجهول فهو باطل كما ترى وان اريد به انه ليس علمه بالكنه او غير ذلك من انواع العلوم فمسلم لكن لا يضر المقصود لان المقصود هو مطلق العلم الا ان يقال على هذا التقدير لا يكون البسيط مكتسبا بالذات بان يلحقه الكسب اولا وبالذات فافهم (فلا بد) في الكسب (من ترتيب امور) هو في اللغة جعل كل شيء في مرتبه وفي الاصطلاح جعل الشئيين فصاعدا بحيث يطلق عليه الاسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم والتأخر وهو اخص من الترتيب اذ لم يعتبر فيه نسبة البعض الى البعض بالتقدم والتأخر ومرادى للتأليف والمراد من الامور ما فوق الواحد وهذا القول تفريع على عدم كون البسيط كاسيا معناه اذالم يكن البسيط كاسيا فلا يكون الكسب الا المركب فيكون فيه امور فلا بد من ترتيب هذه الامور (للاكتساب وهو) اى الترتيب (النظر والفكر) فهذه العبارة تدل على ان النظر والفكر مترادفان والفكر يطلق على ثلاثة معان الاول حركة النفس في الامور العقلية سواء كانت لتحصيل مجهول او لا وحركة النفس في الامور الحسية يسمى تخيلا يقابل الفكر والثاني مجموع الحركتين اى الحركة من المطالب الى المبادى ومن المبادى الى المطالب وهذا هو الفكر الذى يحتاج فيه وفي جزئيه الى المنطق ومن جعل الحدس مجموع الانتقالين دفعة فقال انه مقابل للفكر بين المعنى والثالث الانتقال من المطالب الى المبادى تدريجا من غير ان يجعل الحركة الثانية جزءا له وبازائه الحدس بالمعنى المشهور فانه انتقال من المبادى الى المطالب دفعة فيقابل الانتقال من المطالب الى المبادى تدريجا وهذا التقابل

بعضه
منه

يشبه تقابل الصاعد والهابط فان الفكر كالصاعد والحدس كالهابط والضرورى ايضا مقابل له بيفدا
المعنى فاذا كان الانتقال الاول دفعيا والثانى تدريجيا يحصل نوع من الضرورى وليس مقابله
كمقابلة الحدس وليس الحدس واسطة بين الضرورى والنظرى بل هو قسم من الضرورى لان
مناط الضرورى انتفاء الحركة الاولى سواء انتفت معها الحركة الثانية اولا فان انتفت فيكون حدسا
ولا يجعل نوعا من الضرورى كما اذا كان الانتقال الاول دفعيا والثانى تدريجيا ولم يجعلوا هذا
النوع في اعداد الضرورى لتدرة وقوعه في العلم على ما نقل في شرح الاشارات من المعلم الاول
وارسطاطا ليس فالنظر متعدد مع الفكر بحسب كل من معانيه ولا يكون التفات في مفهومهما اصلا
فهما مترادفان وان فرق بان الفكر مجموع الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية والنظر يعتبر
فيه ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن الحركتين والترتيب فهما متضادان وليسا بمترادفين لاعتبار
الملاحظة في احدهما وعدم اعتبارها في الآخر (وهنا) اى في مقام الكسب وكون البعض بدعييا
والبعض الآخر نظريا مكتسبا من الاول (شك) يبطل به الكسب وهو متمسك الامام في القول
بدعية التصورات كلها (خو طب اى جعل مخاطبا به) بهذا الشك (سقراط) بفتح السين المهمة
وسكون القافى (قال) في الحاشية وهو من تلامذة فيلسافورس من اساتذة افلاطون وكان زاهدا
معلما بمخالفة اليونانيين في عبادتهم الاصنام ومن ثمه فضايعهم وكانوا احد عشر شهيدا عليه بالقتل
فحسبه ملكهم ثم سقاها السم وهلك عن اثنى عشر الف تلميذ وتلميذ وعاش قريبا من ثمانين
سنة وكان نقش خاتمه من غلب هواه فانتضع ومعنى سقراطيس في اليونانية المعتصم بالعدل كذا
في عيون الاطباء انتهى وفي فوائده المبيد ان فيلسافورس كان من تلامذة سليمان وافلاطون خاتم
الحكماء الاشرافيين وارسطو من تلاميذه واول المشائين (وهو) اى الشك (ان المطلوب) اى
ما يطلب تحصيله (اما معلوم) قبل التحصيل (فالطلب) اى ارادة تحصيله (تحصيل الحاصل) اى
تحصيل ما هو حاصل قبل الطلب (واما مجهول) قبل الطلب ليس بمعلوم اصلا (فكيف الطلب) لان
الطلب هو قصد تحصيل الشئ فما لم يعلم اصلا كيف يتوجه اليه ويقصد تحريره الشك ان طلب
المطلوب بالكسب محال لان المطلوب اما معلوم قبل الطلب او مجهول فان كان معلوما قبله فيلزم
عند الطلب تحصيل ما هو حاصل فيه التحصيل ان كان عين التحصيل الاول فما يفيد الطلب شيئا
وان كان بالكسب الجديد مرة اخرى فهو مستحيل بحصول الحاصل وان كان مجهولا ليس بمعلوم
اصلا فكيف يصح طلب ذلك المجهول بالكسب لان المطلوب لابد له من العلم اولا يقصد ويتوجه
اليه فيمتنع الكسب بالمرة فما ظن بعض الشارحين من ان هذا الشك مختص بالتصور ولا يجرى
في التصديق منشأه ان المطلوب التصديق عبارة عن الاذعان بالنسبة والتصور يتعلق بكل شئ
فيقال ان المطلوب معلوم اى متصور قبل الطلب وليس الطلب فيه تحصيل الحاصل لان الحاصل هو
نصوره وما يطلب هو تحصيل الاذعان وكذلك هو مجهول باعتبار الاذعان ومعلوم باعتبار ما يتعلق
به الاذعان ويطلب بحسب الاذعان بخلاف التصور فانه لو كان معلوما فمعلوميته انها هو تصور

مفهومه فهو حاصل قبل الطلب فتعصيلة بالطلب تعصيل الحاصل وإن لم يكن معلوما فكان مجهولا ومجهوليته عبارة عن عدم تصويره فالذلم يتصور صار مجهولا مطلقا قبلزم طلب المجهول المطلق بخلاف التصديق فإن مجهوليته قد تكون باعتبار الغفلة عن الأذعان مع تصور ذات المدعى فلا يكون مجهولا مطلقا فاجيب عنه بأن أذعان النسبة إما مفعول عنه بالكلية بمعنى أنه ليس بحاصل للنفس أصلا أو حاصل لها فعلى الأول طلب المجهول فيمتنع الطلب وعلى الثاني تعصيل الحاصل (فإن قيل أنه معلوم باعتبار تصور النسبة المدعنة قبل الطلب فلا يكون مجهولا مطلقا) فلنا هذا يرجع إلى الجواب المذكور للشك ولا شك في جريانه في الشك باعتبار التصديق أيضا وإما اختصاص الأيراد بالتصور فلا وجه له (واجيب) عن الشك (بأنه معلوم من وجه ومجهول من وجه) بمعنى أن المطلوب معلوم من وجه ومجهول من وجه فحاصل الجواب منع الانحصار في المعلوماتية بجميع الوجوه والمجهولية كذلك واختيار الشق الثالث وهو كون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من وجه فإذا كان المطلوب معلوما من وجه وطلب تعصيلة بوجه آخر مجهول لا يلزم تعصيل الحاصل لأن الوجه المجهول الذي قصد تعصيلة ليس بحاصل ولا طلب المجهول المطلق لأن هذا الشيء معلوم بالوجه المعلوم (فعاد) الشاك (فائلا) أى يقول الشاك (بأن الوجه المعلوم) أى الوجه الذى يعلم المطلوب به (معلوم) لاجابة إلى تعصيلة والايلازم تعصيل الحاصل (والوجه المجهول) أى الوجه الذى لا يعلم المطلوب به (مجهول) لم يعلم بعد فطلبه بهذا الوجه طلب للمجهول المطلق (وحله) أى حل ما عدا الشاك (أن الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع الطلب) بمعنى الوجه الذى لم يعلم ليس غير معلوم أصلا بوجه من الوجوه ليكون مجهولا مطلقا ويمتنع الطلب بل هو معلوم بوجه (فإن الوجه المعلوم وجهه) أى وجه المجهول فهو معلوم بالوجه بهذا الوجه المعلوم حاصل هذا الجواب اختيار الشق الثانى وهو أن الوجه المجهول مجهول لكنه ليس مجهولا مطلقا ليلزم طلب المجهول المطلق بل لهذا الوجه المعلوم علاقة معه فهو معلوم به (الأتري أن المطلوب الحقيقة المعلومه ببعض اعتباراتها هذا) أى خذه واحفظه هذا الكلام تأييد لكون المطلوب معلوما من وجه حاصل التأييد أن المقصود والمطلوب بالكسب الحقيقة التى هى معلومة ببعض الاعتبارات ويطلب باعتبارات أخرى مثلا تكون معلومة بالوجه ومطلوبة بالكنه فيطلب تصويرها بالتأنيات مع أنها متصورة ببعض العرضيات وقد تكون معلومة ببعض العوارض ويطلب تصويرها ببعض آخر فهذه الحقيقة مطلوبة ومجهولة مطلقا ليمتنع الطلب ويجرى هذا الجواب في التصديق أيضا بأنه معلوم بحسب التصور مجهول باعتبار الأذعان فالمطلوب هو التصديق الذى يعلم ببعض الاعتبارات وإن اختلف في صدق أن المطلوب حقيقة فى الشيء المعلوم وجه والمجهول بوجهه أنها هو الوجه الذى لا يعلم وهو مجهول مطلق لأن الوجه المعلوم وجه لذلك الشيء حقيقة لا الوجه المجهول فجوابه أن المقصود والمختلف إليه بالذات فى العلم بالوجه أنها هو ذالوجه ففى المجهول أنها المقصود علم ذى الوجه بازالة جهالته بهذا الوجه وليس الوجه مقصودا

بالذات فالمطلوب معلوم ببعض الوجوه فافهم (وليس كل ترتيب) باى وجه كان (مقيدا)
 للمطلوب بحيث لا يعرض فيه الغلط (ولا طبيعيا) اى ليس على نظم طبيعى بحيث اذا حصل فى
 الذهن ينتقد طبيعة الانسان وفطرته الى المطلوب الصحيح بلا كافة ولا يعرض له الخطا ولا يلزم
 الخلف هذا دفع توهم عسى ان يقوم انه يجوز ان يكون الترتيب مقيدا للمطلوب ووقع على
 النظم الطبيعى بحيث يكفى الفطرة الانسانية للانتقال منه الى المطلوب بدون الحاجة الى
 المنطق ووجه الدفع ان بعض الترتيب وان امكن ان يكون مقيدا وانما على النظم الطبيعى
 لكن كل ترتيب ليس كذلك فلا يكفى الفطرة فى الانتقال (ومن ثم اى من اجل عدم افادة كل
 الترتيب ووقوعه على النظم الطبيعى (ترى الآراء) اى عقول العقلاء القاصدين للصواب الفار
 بين عن الخطأ (متناقضة) متخالفة فى النتائج حتى ذهب راي البعض الى مطلوب وراى بعض
 آخر الى نقيضه فان بعضهم قائلون يقدم العالم والبعض الآخر يعدونه بل الانسان الواحد
 يناقض نفسه فى وقتين كما تجد انت فى نفسك وكذا حال غيرك فعلم ان العقل الصريف لا يكفى
 والالها وقع الخطأ عن العقلاء الطالبين للصواب (فلا بد من قانون) وهو لفظ سريانى روى انه
 اسم لمسطور الكتاب فى اللغة السريانية وفى الاصطلاح مرادف للاصل والقاعدة وهو امر كل
 يحصل منه يجعل كبرى لصغرى سهلة الحصول خبرى يقصد منه عرفانه مثلاً قولنا كل سالبة كلية
 ضرورية تنعكس سالبة كلية دائمة قضية مشتملة بالقوة على احكام جزئيات موضوعها فاذا اردت
 ان تعرفى حكم قولنا لاشيء من الانسان بفرس بالضرورة مثلاً وعلمت انه جزئى من جزئيات
 موضوعها وهو السالبة الكلية الضرورية فنقول هذه سالبة كلية ضرورية وهى تنعكس سالبة
 دائمة فهذه ايضا تنعكس الى سالبة كلية دائمة وهى قولنا لاشيء من الفرس بانسان دائماً وممكننا
 فى المسائل الاخرى المنطقية هذا ما فى بعض الشروح (عاصم) اى حافظ للذهن (عن الخطأ) اى
 عن وقوع الخطأ (فيه) اى فى الترتيب (وهو) اى القانون العاصم (المنطق) وهو مصدر كما جاء فى
 القاموس نطق ينطق نطقاً ومنطقاً واسم مكان والنطق على قسمين ظاهرى وهو التلفظ وباطنى
 وهو الادراك وقد يطلق على ما يصدر عنه ذلك الفعل ولهذا العلم مناسبة مع المعانى الثلاثة لانه
 يقوى الاول وهو يسلك فى الثانى مسلك السداد ويعصل بسببه كمالات الثالث لان القوة العاقلة
 يقدر بسببه على النطق ويعصل به كمالات الادراك فلذا سمى بالمنطق فعلم منها امر ان من
 الامور الثلاثة المذكورة فى المقدمة رسم المنطق والحاجة اليه للعصمة عن الخطأ (فان قلت الاحتياج
 الى المنطق يستلزم الدور والتسلسل وهما باطلان فكذلك املز ومهما بيان الملازمة ان المنطق
 لا يخلو اما ان يكون بدنياً او كسبياً فعلى الاول يلزم الاستثناء عن تعلمه وتدوينه وعلى الثانى
 اما ان يكون اكتسابه من القواعد المنطقية او غيرها فعلى الاول يلزم الدور لتوقفه على نفسه وعلى
 الثانى يلزم التسلسل (قلت المنطق عبارة عن مجموع المسائل فبعضها بدئى وبعضها نظرى
 والنظرى يعصل من البدئى فلا يلزم الدور والتسلسل (فان قيل ان صاحب القوة القدسية

يعصل له جميع المطالب بلا كسب فما الحاجة الى المنطق (قلت عدم احتياج بعض الناس لا ينفي الاحتياج مطلقا فتعصيل المعلوم بالنظر لا يتم بدون المنطق واورد على التعريف (بان المنطق عبارة عن القوانين الكثيرة فكيف عرفه بانه قانون (وبان العصمة فديكون بغير المنطق ايضا (وبانها غير منحصرة في القانون لانه امر كالى ويجوز ان يكون العاصم اعم من الكلى والجزئى (وبان المنطقيين ايضا يخطئون فلو كان عاصما فكيف يقع الخطأ ايم (والجواب عن الاول بان المنطق اما كل علم واحد فصارت القوانين كلها في حكم الواحد فلذا عرفه بقانون (وعن الثاني بانها ليس المراد نفي العصمة عن الغير بل بيان ان المنطق عاصم وعن الثالث بان المراد ترتيب العصمة على الامر الكلى لا الانحصار فيه وهذا هو المراد بالاحتياج الى المنطق لا التوقف الحقيقي وعن الرابع بان عروض الخطأ للمنطقيين لعدم رعاية قواعد المنطق على الطريق الاصولى فى الترتيب والهيئة ولا بد لرفع الخطأ من رعائنا كذلك وصواب الترتيب فى القول الشارح مثلا بان يوضع الجس اولاً ثم يقيد بالفصل وصواب الهيئة ان يجعل للاجزاء صورة وحدانية تطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتيب فى مقدمات القياس ان يكون الحدود فى الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون فى الكيف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب فى القياس ان يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة فيه ان يكون من ضرب متنج والفساد فى انما بين لا يكون الا اذا كان خلافا ما ينبغي فلذا يقع الخطأ لبعضهم (فان قلت قد يعرض القلم للفكر الرافى للقوانين المنطقية (قلت هذا نادر والنادر كالمذموم (لا يقال ان العقل الصرف اذا رفع عنه العوائق الخارجية وجرى عن الشوائب الوهية لا يعرض به الخطأ ايضا فما الفرق بينه وبين المنطق (لانا نقول ان التجرد فى العقول متعذر لقلبة الاوامر عليها ورعاية القواعد المنطقية وعدم اهمالها ممكن فهو عاصم لوجود شرائط العصمة (والحق ان الحاجة الى المنطق انما هى بطريق الاستعسان لا بطريق التوقف لجواز حصول الاحتراز عن الخطأ فى الفكر بوجه آخر كالحس وغيره وقد يشبه الوهمى الكاذب بالضرورى ولا يعصل التميز بينهما باستعمال المنطق بل بالعقول الصافية واذا كان للمنطق امداد ضعيف فصارت الحاجة اليه ضعيفة فافهم (وموضوعه) اى موضوع المنطق موضوع كل عام ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية والعوارض الذاتية ما تلحق بالشئ وانما كلعوق ادراك الامور الغريبة للانسان بالقوة او بواسطة امر خارج مساو له كلعوق التعجب له بادراك الامور المستغربة والمراد باللعوق بالذات عدم الوساطة فى العروض بان يكون العارض عارضا للوساطة بالذات ولا يكون انى الوساطة الا بالمجاز كالحركة جالس السنية بواسطتها وعدم احد نفس الوساطة فى الثبوت هو ان يكون كل من الوساطة وذى الوساطة معروضا حقيقيا كالحركة العارضة للميد والمفتاح والقسم الآخر منها وهو كون ذى الوساطة معروضا حقيقيا بدون الوساطة كالأصباغ اللون الثوب المصبوغ لا ينافى اللعوق بالذات والمراد باللعوق المساوى ما يكون لعوقه بواسطة لا بالذات لكن بشرط ان يكون الوساطة مساوية فالوساطة ههنا اعم من ان يكون واسطة فى العروض

او احد قسمى الواسطة فى الثبوت وهو القسم المنفى فى الاول فالعارض للشئ لا بالذات ولا بالمساوى
 بعد عرضا غير بيا سواء كان بالامر الاعم او الاخص او المبائن ونحققا ويسمى عرضا غير بيا لغرابته
 عن الذات لانه احق ان يعد من احوال ما يلحقها بسببه (فان قلت ان اللاحق بالامر المساوى ايضا
 احق ان يعد من احوال المساوى لامن الذات فما وجه الفرق بينهما بعد احدهما من العرض الذاتى
 والاخر من الغريب (قلت الامر المساوى ليس منفكا عن الذات وهو مرتبط بها ارتباطا تاما فما
 ينسب اليه ينسب الى الذات بهذه الخصوصية بخلاف ما ينسب اليها بالامر الاعم والاخص واما العرض
 الاعم والاخص من الموضوع فهو عرض ذاتى للموضوع (فان قلت قد يبحث فى العلم من العوارض
 اللاحقة لنوع موضوع العلم وعرضه الذاتى وغير ذلك فكيف يقال انه لا يبحث فى العلم الا عن
 الاعراض الذاتية لموضوع العلم (قلت المراد من رجوع البحث الى موضوع العلم ولا شك ان البحث
 عن انواعه واعراضه يرجع الى الموضوع (المعقولات) اى ما يوجد فى الذهن هذا احتراز عما ذهب
 اليه البعض من ان موضوعه الالفاظ من حيث انها تدل على المعنى لزعيمهم ان المنطق يقال فيه ان
 الحيوان الناطق معروف والحيوان جنس والناطق فصل وان العالم متغير وكل متغير حادث مثلا
 قياس والقضية الاولى الصغرى والثانية الكبرى وهما مركبان من الموضوع والمعمول فزعموا
 ان هذه الاسامى بآراء الالفاظ فيكون الالفاظ موضوعة وما فهموا ان نظر المنطقيين ليس الا فى
 المعقولة من هذه الالفاظ وايراد الالفاظ ليس الا للفادة والاستفادة فايرادها بالتبع لبالذات فظهر
 ان البحث فى المنطق ليس الا عن المعقولات وهى على قسمين معقولات اولى وهى ما يحصل فى
 الذهن ولا يلاحظ عرضه لشئ فيه ومعقولات ثانية وهى ما يكون طرفى عرضه الذهن سواء
 كان شرطاً لعرضه كالكلية والجزئية فان الوجود الذهنى شرط لعرضهما لانهما من صفات المفهوم
 والمفهوم ما يحصل فى الذهن اولم يكن شرطاً كالشيئية وغيرها فانها تعرض للشئ فى الذهن
 والخارج جميعا وموضوع المنطق انها يكون بالاعتبار الاول والمصنف اختار مذهب المتأخرين
 القائلين بكون موضوع المنطق هو المعقولات مطلقا ولم يقيد بالثانية كما قيد المتقدمون لئلا يرد
 ما يورد عليهم من ان البحث فى المنطق قد يكون عن نفس المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية
 والكلية والجزئية بان يجعل كل واحد منها محمولات على المعقولات الاولى مع ان نفس موضوع
 العلم وما يتجوهر عنه لا بد ان يكون مفرغا عن البحث فيه وانما يكون البحث عن احواله فلو كانت
 المعقولات الثانية موضوعا للعلم كيف يبحث عن نفسها فيه فعلم ان الموضوع هى المعقولات فقط
 (ولك ان تقول ان البحث عن المعقولات الثانية ليس من حيث نفسها بل من حيث انها من احوال
 المعقولات الثانية الاخرى مثلا البحث عن الذاتية والعرضية ليست من حيث نفسها بل من حيث
 انها من احوال الكلية وهى معقولة ثانية لانها تعرض لما يحصل فى الذهن فهو من المعقولات الاولى
 والكلية من المعقولات الثانية والثانية والعرضية من احوالها فهما من المعقولات الثالثة (فان
 قلت قد يبحث عن الكلى ايضا (قلت البحث من تصور الكلى ومفهومه ليس من المسائل المنطقية

لانه لا دخل له في الايصال وكذلك التصديق بثبوته للأشياء لا تعلق له في المنطق فعلم ان مفهوم
المعقولات التصورية والتصديقية لا يصح للبحث من حيث الايصال وكذا ما صدقنا عليه من المعقولات
الاولى فليس البحث عنهما الا برجعهما الى المعقولات الثانية فان قلت فيكون البحث في المنطق
عن وجود الكلبي الطبيعي وابهام الجنس وعلية الفصل وتوصل النوع منوما كما سباني وهذا ليس
بعتا عن احوال المعقولات الثانية (قلت البحث من هذه الامور على سبيل الهديتية لان حيث
انها من المسائل المنطقية لان البحث في المنطق عما يكون له دخل في الايصال وهذه الامور ليست
كذلك (و طريق البحث عن الاعراض الثانية ان تعمل على موضوع العلم او انواعه او اعراضه
في من حيث انها يقع البحث فيها تسمى مباحث ومن حيث انها يسأل عنها تسمى مسائل ومن حيث
انها يطلب حصولها تسمى مطالب ومن حيث انها يستخرج من البرهان تسمى نتائج ومن حيث
انها تكون كلية قاعدة وقانونا ومن حيث اشتغالها على الحكم فضية ومن حيث احتمالها المصدق
والكذب خبرا ومن حيث افادتها للحكم اخبارا ومن حيث كونها جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث
انها تطلب من الدليل مطلوبا فالمسمى واحد وان اختلفت العبارات باختلاف الاعتبارات وقال الاستاذ
قدس سره في شرحه ان موضوعه المعقولات سواء كانت معقولات اولى او ثانية او ثالثة لان المعقول
الثاني كالكلبي والجزئي والذاتي والعرضي تجعل محمولات على المعقول الاول والموضوع لا يجعل
محمولا فتأمل فيه (من حيث الايصال الى تصور وتصديق) هذا الاعتراض عن حيثية كونها موجودة
او معدومة او جواهر او اعراضا ونحوها فان البحث عنها من هذه حيثيات انما هو في العلم الآتي
وليس من وظائف المنطق وهذا القيد علة البحث عن الاعراض الذاتية اوقيد لعروضها في نظر
الباحث معناه ان البحث عن الاعراض الذاتية من حيث الايصال الى التصور المجهول او التصديق
كذلك لان جهة اخرى وهذا القيد ملغوظ في نظر الباحث ولا دخل له في عروض العوارض
ولا في معرضاتها بان يكون شرط او علة للعروض بل سببا للبحث وقيد للموضوع في نظر الباحث
والا يلزم ان يكون الايصال شرطاً للعروض الحسنية والفصلية مع ان الجنس والفصل عارضان
للعروضيهما سواء كان موصلا او لا وايصال اعم من ان يكون قريبا كالحد والرسم في التصورات
فانها يوصلان الى المجهول التصوري بلا واسطة شيء آخر كالقياس في التصديقات فانه موصل
قريب الى المجهول التصديقي وكذلك الاستقراء والتمثيل او بعيدا كالجنس والفصل فانها يوصلان
بواسطة انضمام احدهما الى الآخر ليحصل منهما الحد ويوصل الى المجهول وهو محدود كالقضية وعكسها
ونقيضها فانها مالم ينضم اليها ضمنية ولم تجعل قياسا لا توصل الى التصديق والتصورات ايضا من
الموصل الابلعد الى التصديقات كالموضوعات والمحمولات فانها يوصلان الى القضية والقضية توصل
الى القياس والقياس يوصل الى المجهول التصديقي (ولما كان في الكسب الطلب وهو لا يكون
بدون الطالب والمطلوب والمطلب والاوان ظاهر ان لا حاجة الى بيانها فكان الثالث مخفيا فاراد
ان يبينه فقال (واما يطلب به) اي الشيء الذي يطلب به الشيء الآخر (يسمى ذلك (مطلوبا)

لكونه آلة الطلب فالظاهر بكسر الميم المناسبة المقام لكنه خلاف المشهور لان المشهور هو الفتح
فعلى هذا التقدير يكون مصدرا ميبيا او اسم ظرفي فاطلاقه على آلة الطلب بالمجاز (وامهات
المطالب) جمع الام والمراد بها الاصل فاعول المطالب (اربع) الاول مطلب (ماو) الثاني مطلب
(اى) بالتشديد (و) الثالث مطلب (هل و) الرابع مطلب (لم) فذلك المطالب مثنائنة وما
سواها تابعة لها متفرعة عليها (فما) اى لفظ ما (بطلب به) اى بلفظه وفي بعض النسخ بلام الجارة
بدون صيغة المضارع وبدون لفظ به معناه ظاهر (التصور) اى تصور الشيء (بحسب شرح
الاسم) اى بيان اسمه ومفهومه (فتسمى) اى ما (شارحة) لشرحه اسم الشيء فيها الشارحة ما يطلب
به تصور شيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على الطبيعة الموجودة في الخارج سواء
كان مصدوما كالغناء او موجودا كالانسان اذا قطع النظر عن وجوده فاذا سئل عن الغناء والانسان
قبل العلم بوجوده فيكون السؤال عنه مفهوما سواء كان التعبير عن المفهوم بالذاتيات او العرضيات
فيندرج فيه الحد والرسم تاما او ناقصا (او بحسب الحقيقة) اى ما يطلب به التصور بحسب الحقيقة
بمعنى انه يسأل عن حقيقة ما دخلت عليه (تحقيقية) اى فيسمى ما عينت بالحقيقة كما يسمى سابقا
بالشارحة لبيانها ذات الشيء التي يكون حقيقة ذلك الشيء فيها الحقيقية يطلب به تصور الشيء
الذي علم وجوده كالانسان اذا علم وجوده فيطلب تصوره بحسب الحقيقة وهذا ايضا اهم من ان
يكون تصوره بالحد والرسم تاما او ناقصا (فان قلت اذا كان التصور في كليهما اهم من ان يكون
بحسب الخط والرسم فما الفرق بينهما) قلت الفرق بينهما ان الشارحة لا يشترط فيها العلم بالوجود
ويشمل المعلوم والموجود الغير المعلوم وفي الحقيقية لابد من علم الشيء بالوجود لا يقال ان ما
الحقيقية اما ان يفيد فائدة زائدة على الوجود وهو تصور الحقيقة ام لا فعلى الثاني لا بعد مطلقا براسه
لان مفاده يعصل بها الشارحة المفيدة لتصور المفهوم وهل البسيطة المفيدة للوجود وعلى الاول
لا يجاب الا بالكنه فكيف يكون شاملا للحد والرسم لا نأقول بحسب اللغة لافرق بينهما الا بحسب
العلم بالوجود في الحقيقية وعدمه في ما الشارحة وحصول هذا المطلب من ما الشارحة وهل البسيطة
لا يضر ذكره استحسانا لتمييزه من كل واحد منهما بانفراده اذ الحاصل من المطلبين تصور الشيء
وعلم وجوده لكن ليس هذا التصور حاصل بعد العلم بوجوده كما في الحقيقية فانا اذا تصورنا
الشيء بمفهومه ثم علمنا وجوده فيطلب بعد العلم بوجوده تصوره بوجه خاص سواء كان بالكنه
او غيره فهذا التصور مطلب الحقيقية في الحقيقية بادة توضح على مطلب ما الشارحة والهل البسيطة
وقد يقال في الفرق بين الشارحة والحقيقية ان ذكر الحد في الشارحة ليس من حيث انه حد بل من
حيث انه عنوان وشرح لاسمه بخلاف الحقيقية فانه دقيق قال في الحاشية (انقلت جواب ما منحصر
في الحد والجنس والنوع كما ذكر واوسجى في هذه الرسالة وذلك منافي لما دل عليه المقام من
جواز كون الرسوم جوابا (فان حقيقة الامر كذلك لكنهم توسعوا فجوزوا الرسوم والتعريف
اللفظي في الجواب وتفصيل ذلك في الحواشي القديمة وتعليقاتها انتهى حاصل السؤال ان

انحصار جواب ما في الجنس والنوع كما سيجيء في باب الكليات الخمس يقتضى عدم جواز وقوع الرسوم في الجواب فما وجه تجويزه فيه والتجوز ينشأ عن الحصر حاشي الجواب انه لا شك في انحصار جواب ما في الثلثة اذ السؤال حقيقة اما بحسب الخصوصية فقط كما في الفصل او بحسب المشتركة فقط كما في الجنس او بحسب كليهما كما في النوع فالجواب لا يكون الا بذكر واحد منهما وحقيقة الامر كذلك وتجوز الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب بحسب المجاز والتوسع يعنى اذا لم يتيسر الجواب عن الدائيات كما في الواجب تعالى مثلاً فجوزوا ووسعوا في الجواب عنه بالرسم فان دفع المناقاة بين الحصر والتجوز لاختلاف الاعتبار بين التعريف اللفظي وان لم يكن فيه تعصيل الصورة لكن لما كان الغرض منه احضار صورة مخزونة فصار بمنزلة التصور ابتداءً فوقع في جواب ما وعدت من المطالب التصورية والتعريف الاسمي وهو ما يحصل تصور مالم يعلم وجوده داخل في مطلب ما في اللفظي ايضا نعم المعنى من اللفظ فتوسعوا فيه فادخلوا في مطلب ما هذا توضيح ما في الخاشية (واى لمطلب المميز) اى يطلب ما يميز الشئ عن اغباره متابسا (بالدائيات) بان يكون المميز من جملة الدائيات كما اذا قيل الانسان اى شئ هو في عرضه فمعناه السؤال عما يكون عرضيا يميزه عن غيره فيجاب بالخاصة وهى الضاحك (وهل لمطلب التصديق بوجود الشئ في نفسه) اى في نفس الشئ من غير زيادة على الوجود كما يقال هل العنقا موجودا ام لا (فتسمى بسيطة) لبساطته وعدم طلب الزيادة على الوجود (او على صفة) عطف على في نفسه معناه هل يطلب التصديق بوجود شئ على صفة كقولنا هل الانسان عالم او جاهل (فمركبة) اى عنه الهل تسمى علامر كية لتركبه وطلب الزيادة على الوجود وهى الصفة فهل البسيطة متخللة بين ما الشارحة والحقيقة لان مالم يعلم مفهوم الشئ لم يطلب وجوده في نفسه ومالم يصدق بوجود الشئ في نفسه لم يطلب حقيقته فهل البسيطة الطالبة للوجود مؤخرة عن الشارحة الطالبة للمفهوم ومقدمة على ما الحقيقية الطالبة للحقيقة واما هل المركبة فلا شك في تأخرها عن ما الشارحة وهل البسيطة اذلا كمال في علم احوال المعنويات ومشكوك الوجود واما تأخرها عن ما الحقيقية فغير ظاهر لانه قد يطلب الصفات بدون عرفان الحقيقية لكن الانسب التأخير لان طلب الصفات بعد تصور الحقيقة والوجود البقى ومطلب اى مقدم على الهل المركبة لان تصور الدائيات التى قوام الذات بها يستحسن ان يقدم على التصور بالعوارض ولا شك ان التصور بالعوارض مقدم على التصديق بها ومطلب ما الشارحة مقدم على جمع المطالب (وقسم صاحب الاقن المبين مطلب هل الى ثلثة اقسام وزاد مطالب هل التى هى هل الا بسط على القسمين المذكورين في المتن ويطلب بها التصديق بفعالية الحقيقة وسنخ فواميا وهذا اثر من الجاهل في نفس الماهية على ما يحكم به الجعل البسيط في هذا القسم سؤال عن الشئ بحسب التقرر وهو مرتبة متقدمة على الوجود ورد عليه السيد الزاهد حاصل ان مطلب هل الا بسط على ما اخترعه اما تصديق متعلق بقوام الماهية من حيث هى ولا شك انه غير صالح للمطلب ضرورة ان حمل الشئ

على نفسه محتج قائل الطلب او غير مفيد فابن النفع واما تصور متعلق بقوام الماهية فصار من مطلب ما الشارحة ولا يجاب بان المطلوب في هل الابطس تصديق ثبوت الذاتيات للذات لانه موقوف على نظرية ثبوت الذاتيات للذات وهو في حيز الحفاء بل بما اجاب بعض الشارحين حاصل ان مرتبة تقرر الماهية متقدمة على مرتبة الوجود وهي قد تكون مجهولة القوام كقوام ماهية العنقاء فيسأل عنه هل هي متقرة ام لا فاذا كانت الماهية مجهولة القوام فيصح السؤال عن اصل قوامها وما اورد عليه بان التصديق انما يتعلق بهفاد الهيئة التركيبية عند المعقق الباهر والهيئة التركيبية مركبة من الموضوع والمجهول فالمجهول ان اخذ هو مرتبة القوام فلا يخفى انه رجوع الى حمل الشيء على نفسه وان اخذ التقرر الذي هو من العوارض فلا يخفى ان مفاد الهيئة حينئذ هي المرتبة المتأخرة عن مرتبة القوام على ما صرح به ذلك المعقق فقول المجيب ان مرتبة التقرر قد تكون مجهولة ان اريد به الجهل التصوري فمسلم لكنه لا ينفعه وان اريد به الجهل التصديقي فهو ممنوع فهذا الايراد مدفوع باختيار الشق الاول من التردد والرجوع الى حمل الشيء على نفسه لا يستلزم الامتناع وعدم الافادة لانه قد يكون نظريا مطلوبا ومفيدا فلا بد له من مطلب لا سيما اذا كان الشيء كالعنقاء مثلا مجهولا فلا شك في مجهولية التصديق بانه هل هو ماهية مقرر ام لا (وقد يجاب عن ايراد السيد الزاهد بان الامتناع وعدم الافادة على تقدير الجعل المركب مسلم لانه حينئذ ثبوت الذاتيات للذات واجب لا يجعل الجاعل واما على تقدير الجعل البسيط كما هو الحق فتقرر الذات لا يكون لا يجعل الجاعل بانه اخرجها من اللبس المحض الى الاليس فالحكم بطلب الوجود وعدم طلب تقرر الماهية تعكم لا يخفى عليك ان الجعل انما يخرج الذات من اللبس الى الاليس لان يجعل ثبوت الذاتيات للذات لان ثبوت الذاتيات للذات بالضرورة لا يحتاج الى جاعل اصلا وجاعل الذات هو عين جاعل الذاتيات فاذا جعل الذات فالدائيات معها ثابتة لها بالضرورة لا يحتاج في ثبوتها الى جاعل اصلا والاشبه ما قال الاستاذ قدس سره انه ينقسم الهل الى خمسة اقسام ثلاثة للبسيطة (الاول يطلب به الحمل الاولى فانه قد يكون نظريا فلا بد له من طلب الا ترى ان الانسان مثلا اذا فرضنا عدم تصوره بالكنه يمكن لنا السؤال بانه حيوان ناطق ام لا) (والثاني ما يكون طالبا لمرتبة تقرر الماهية التي هي عبارة عن نفسها وهن اثر الجعل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العنقاء موجود وهذا وان كان ملازما للوجود لكنه مقدم ومغاير له) (والثالث ما يكون طالبا للوجود) (والهل المركبة لها قسمان) (الاول ما يكون طالبا للمصفة المتقدمة على الوجود كالا مكان فانه متقدم على الوجود لان الشيء يصير اولاً فتكناثم بصير موجودا) (والثاني ما يكون طالبا للصفات المتأخرة عن الوجود كالقيام والعقود وغير ذلك وهذه الاقسام متباينة الاحكام والآثار لا بد من تفصيلها للناظرين وتكثيفها لتنبية الغافلين) (ولم) اي لفظ لم يجرى (المطلب الدليل بمجرد التصديق) اي يكون فيه طلب العلة لتصديق العقيد فقط من غير تعرض بعلة ثبوته في نفس الامر كقولنا لم كان هذا متعفن الاغلاط قيل لانه محذوم فهو دليل

أى تعلم به انية الشئ أى وجوده لاعلميته لان الحمى ليس علة لتعفن الاخلاط بل الامر بالعكس
 (اول الامر بحسب نفسه) عطف على قوله بمجرد التصديق معناه قد يكون لم اطلب وجود الامر
 فى نفس الامر يعنى لطلب عليه وجود الامر فى نفس الامر كقولنا لم كان هذا محمومًا قبل لانه متعفن
 الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فتعفن الاخلاط علة للحمى فى نفس الامر لافى اللفظ فقط
 كما فى الاول وهذا دليل أى يعرف به امية الشئ وعلميته (قال فى الحاشية وهو دليل لى وسبب
 فى الصناعات الخمس انتهى الصناعات الخمس هى اقسام القياس من البرهان والجدل والخطابة
 والشعر والسفسطة وسيجى تفصيلها فى آخر الكتاب فحاصل ما ذكر هناك ان الاوسطان كان
 مع كونه علة للتصديق بالحكم المطلوب علة للحكم فى الواقع ايضا فالبرهان لى نحو هذا متعفن
 الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فتعفن الاخلاط كما هو علة للحكم بالحمى على الممار الى
 كذلك علة لمرضه له فى الواقع لان الحمى لا يكون الا بتعفن الاخلاط وان لم يكن الاوسط علة
 للحكم فى الواقع وان جعل علة فى الظاهر فهو اى نحو هذا محموم وكل محموم فهو متعفن الاخلاط
 فالحمى وان جعل علة للتعفن فى اللفظ لكنه ليس علة له فى الواقع بل الامر بالعكس ويسمى هذا
 هذا القسم دليلا ايضا وقد لا يكون بينهما علاقة العلية بل يكونان معلولى علة اخرى كقولنا هذه
 الخشب محترقة وكل محترقة مشرقة فالاحراق والاشراق معلولات للنار فهذا القسم برهان الان على
 الاطلاق فمطلب لم لاشك فى تاخره عن مطلب ما الشارحة والحقيقة والهل البسيطة واماعن الهل
 المركبة فالالىق ان يكون مطلب لم متأخر عنه لان طلب الدليل للتصديق اولية الشئ يكون
 بعد التصديق بوجوده فى نفسه او بوجوده على صفة كما لا يخفى ولما فرغ من بيان اصول المطلب
 شرع فى بيان فروعها فقال (واما مطلب من) الذى يكون لطلب الهوية الشخصية كقولنا من هذا
 فالقص من السوء الى التعين الشخصى المميز له من بين اشخاص اخر (وكم) لطلب التعين الكمى
 من حيث العدد والمقدار ومثاله ظاهر (وكيف) لطلب التعين من حيث الكيفيات نحو الصحة
 والمرض مثلا نحو كيف زيد يعنى باى كيفية من الكيفيات وحال من الاحوال منصف (واين)
 لطلب التعين من حيث الحصول فى المكان كالمسجد والسوق (ومنى) لطلب التعين من حيث
 الحصول فى الزمان بنحو اليوم والامس (اما ذنابات) بالذال المعجمة والنون والباء الموحدة بينهما
 الف والتاء المنقوطة المثناة جمع ذنابة بالضم بمعنى التابع فهذه المطالب اما تنويع (لاى) من حيث
 انها يطلب بها التميز كما يطلب باى (او مندرجة فى الهل المركبة) من حيث انها يقصد بها التصديق
 بوجود تلك الاحوال للاشياء فصارت طالبة لوجود الاشياء على الصفات كما فى الهل المركبة وهذا غير
 ظاهر فى من لطلبه الهوية الشخصية لا الصفة فالاولى ان يدخل فى اى والبواقي فى الهل المركبة فافهم
 (فصل التصورات) جمع تصور والمراد المتصور (قدمناها) اى التصورات على التصديقات (وضعا)
 اى ذكر او ترتيبا بان قدمنا ذكرها واوردناها فى الكتاب اولاً ثم ذكرنا التصديقات (انقدمها) اى
 التصورات على التصديقات (طبعاً) اى بحسب الطبع (قال فى الحاشية التقدم الطبيعى عبارة عن

الاحتياج ولا شك ان التصديق يحتاج الى التصور انتهى فالتقدم الطبيعي تقدم المحتاج اليه على
 المحتاج بحيث لا يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج والا يكون تقدما بالعلة والتصور يحتاج اليه
 للتصديق لان التصديق لا يكون بدون التصور اذ هو جزؤه واشروطه على اختلاف المنهيين وليس
 علة تامة للتصديق لوجود التصور بدونها والعلة التامة لا ينفك عن المعلول فصار مقدما بالطبع
 فلذا اوردته مقدما بحسب الوضع ايضا لموافق الوضع الطبع (فان المجهول المطلق) اى الذى لا يعلمه
 احد بوجه من الوجوه (يمنع عليه) اى على المجهول المطلق (الحكم) بالثبوت او السلب هذا
 بيان لمقدمة من مقدمتى دليل التقدم الطبيعي وهى كون التصور محتاجا اليه وترك المقدمة الثانية
 وهى كونه غير علة تامة لظهوره كما علمت فحاصلها ان التصديق لا بد فيه من الحكم والحكم لا يكون
 الا بين الطرفين المعكوم عليه وبه فلا بد من تصور المعكوم عليه لانه لو لم يتصور كيف يحكم
 عليه فان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم فصار التصديق محتاجا الى التصور ومقدما عليه وهذا
 هو التقدم الطبيعي (فان قلت كما لا بد فى التصديق من تصور المعكوم عليه كذلك لا بد من
 تصور المعكوم به والنسبة فما وجه تخصيص النكر بالمعكوم عليه) قلت اكونه عمدة ويعرف
 حال البواقي بالمقابلة (فيل فيه) اى فى قولنا المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم (حكم) اى حكم
 بالامتناع على المجهول المطلق (فهو) اى فهذا القول (كذب) لا بطلاله لنفسه توضيحه ان دليلكم
 باطل لان قولكم المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم لا شك ان فيه حكما لان الامتناع ايضا حكم من
 الاحكام فهذا الحكم اما على المجهول المطلق او على المعلوم فان كان الاول يلزم بطلان قولكم
 بقولكم لان قولكم يقتضى بطلان الحكم مع انكم تحكمون فيه فصار هذا القول كاذبا لاستلزامه
 التقيضين الحكم وعدمه وعلى الثانى كيف الحكم عليه بالامتناع لان معلوميته تستدعى صحة
 الحكم لامتناعه وبالجملة على التقديرين يلزم كذب هذا القول (وحله) اى حل القول المفهوم
 من قيل (انه) اى المجهول (معلوم بالذات) اى بوصف المجهولية بالفعل (مجهول مطلق بالفرض)
 اى فرض العقل مجهولا غير معلوم بوجه من الوجوه حتى عن وجه المجهولية ايضا فحاصل ان
 للمجهول المطلق اعتبارين احدهما كونه معلوما بعنوان المجهولية والثانى ان العقل يفرض مجهولا
 مطلقا بحيث لا يلتفت الى كونه معلوما بوصف المجهولية فالحكم عليه بالاعتبار الاول لان العقل تصوره
 اولا بهذا العنوان ثم حكم عليه وسلبه باعتبار الثانى بان العقل لم يلتفت الى كونه معلوما بهذا
 العنوان وفرضه مجهولا بجمع الوجوه فحكم بسلب الحكم عليه فلا يلزم التناقض لكونه مشروطا
 بالوحدات الثمانية وهى اختلفت الموضوع باختلاف الاعتبار (فالحكم وسلبه بالاعتبارين)
 الاول باعتبار كونه معلوما بوصف المجهولية والثانى باعتبار فرضه مجهولا ويعتدل ان يكون اللفظ
 بالعرض بالعين المهمة دون الفاء فمعناه ح انه معلوم بالذات اى بمفهومه ومجهول بالعرض اى
 بواسطة الغير وهو ما يفرضه هذا المفهوم فالعقل يعلم المجهول بعنوانه ويجعل هذا العنوان عنوانا
 للحقيقة التى هى مجهولة مطلقة وان كانت باطلة ومخالفا فيحكم على هذا العنوان الحاصل فى الذهن

ويسلب عنه باعتبار سلبه عن المعلنون المعال فالامتناع انما هو للمعلنون وهذا العنوان من عوارضه
فاتجه اليه بالعرض (وساى) قال في الحاشية اى في التبصرة التى عرفت لتحقيق المحصورات انتهى
وهي شعبة اخرى وهى اننا اذا فرضنا مثلاً زيدا انصور في مرتبة الهيولانية مفهوم المجهول المطلق ابتداءً
وذهنه خال عن جميع المفهومات سواء فالاشياء اما معلومة لزيد او مجهولة له فان كانت معلومة فلا
يكون علمها الا بهذا المفهوم لا بغيره لفرض كون ذهنه خالياً عن جميع المفهومات سواء فاذا علم
بهذا المفهوم يكون هذا المفهوم صادفاً على هذه الاشياء وصادق عليه المجهولة المطلق يكون
مجهولاً فيلزم كون الاشياء مجهولة مع انها فرضت معلومة هـ لاجتماع المتناقضين وان كانت مجهولة
مطلقة فالمجهول المطلق يكون صادفاً عليها ووجهاً لها وهذا الوجه حاصل في ذهن زيد فصارت
الاشياء معلومة من وجه مع انها كانت مجهولة مطلقة وهذا باطل واجيب عنها بان الشىء انما يصبر
معلوماً بمحصل وجه من وجوهه ان لم يكن ذلك الوجه منافياً للمعلومية اذ ما يكون منافياً للمعلومية
كيف يكون مبدأ لاكتشافى فنعتار ان الاشياء مجهولة مطلقة ومفهوم المجهول المطلق صادق
وجه من وجوهها لكن لا يلزم من حصوله هذا الوجه في العقل انكشف الاشياء لكونه منافياً
للمعلومية وما اورد عليه من اناسمين ما يكون حاصلًا بنفسه او بوجه من وجوهه معلوماً ونقيضه
مجهولاً مطلقاً وان شئت فسميه باسمى اخر ولا شك في تنافى المفهومين ويلزم اجتماعهما بالبيان
المدكور فليس بشىء لاننا نقول معلومية الشىء عبارة عن انكشافه بالكنه او بالوجه وحصول
وجه من الوجوه من غير مناسبة والتفات ومن غير لحاظ كونه وجهاً لذلك الشىء حقيقة لا يوجب
كونه معلوماً كما قال بعض المحققين في رد العلم بوجه انه ليس علماً لذى الوجه وتسمية ما يكون
حاصلًا بنفسه او بوجه من وجوهه معلوماً انما هي من حيث كون هذا الوجه وجهاً بهذا الشىء وفى
تصور المجهول المطلق في مرتبة الهيولانية ليس الالتفات الى شىء آخر ولا الى كونه معلوماً بهذا
الوجه واما كونه وجهاً للشىء فى الواقع فلا يكفي للعلم لاسيما اذا كان منافياً له فكيف يكون
منشأً لاكتشافه وان جعل علم الشىء عبارة المحصول سواء كان منشأً لاكتشافى ذلك الشىء ام
لا فلا منافشة في الاصطلاح وانما الكلام على ما ذهب اليه المحققون وسيبحث عنه في هذا الفن فافهم
فانه دقيق وبالتأمل حقيق (وقد يجاب بان في مبدأ الولادة لا يحصل اولاً الا ما هو من اجل البديهيات
كالوجود وغيره واما حصول مفهوم المجهول المطلق فممنوع (ولك ان تقول حصول هذا المفهوم
ابتداءً ليس بمعاله فاذا فرض حصوله يلزم ما ذكر فافهم ولهنه الشبهة تقرير آخر في شرح
الاستاذ قدس سره وقال بتعذر الجواب عنه وذكره بغضى الى التطويل فارجع اليه (الافادة لا يتم
الا بالدلالة) هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المنطق لا يبحث الا عن القول الشارح والحجة وكيفية
ترتيبها وهما لا يتوقفان على الالفاظ فنظرهم وبعضهم ليس الا عن المعاني فما وجه ذكر الالفاظ ودالتها
في المنطق مع انه ليس من وظائفه وبيان الدفع ان التعليم والتعلم والافادة والاستفادة في العلوم
وغيرها لا يكون الا باظهار ما في الضمير لصاحبه فلا بد من الالفاظ الدالة على المعاني المطلوبة لحصول

الافادة والاستفادة حتى لا ينفك تعقل المعاني عن تخيل الالفاظ فلهذه الفائدة اورد مباحث الالفاظ
 وجعلها من لواحق المقدمة (فان قلت الافادة والاستفادة قد تكونان بالكتابة والاشارة ايضا فوجه
 تخصيص الالفاظ وما الحاجة الى الالفاظ) قلت في الكتابة والاشارة مشقة لا تخفى (فان قيل ان الاشرافيين
 كان فيهم افادة واستفادة بدون الالفاظ بالحدس واشراق القلب قلنا ليس هذا الطريق بسهل
 ولا يتيسر لكل واحد وانما الغالب فيهما هي الالفاظ وحصر انبياء الافادة بالنسبة اليها لا مطلقا
 ليرد عليه ان افادة الواجب على الانبياء والاولياء بطريق الوحي والالهام لا بالالفاظ فالبعث عن
 الالفاظ في فن المنطق ليس بالدات بل بالتبع للافادة والاستفادة والبحث عنها ليس من حيث
 انما موجودة ومعدومة وجوهر وعرض وكيف يحدث بل من حيث انها دالة على المعاني التي
 يتألف منها الموصول الى المجهول فلذا قال لا يتم الا بالدلالة وهي كون الشيء بعالة يلزم من العلم
 به العلم بشيء آخر (منها) اي من الدلالة (عقلية) منسوبة الى العقل وانما سميت بها لانه ليس
 للوضع والطبع مدخل فيها (بعلاقة ذاتية) اي بعلاقة بين الدال والمدلول في هذه الدلالة حاصلة
 لذاتها مع قطع النظر عن الخارج وهي علاقة اللزوم العقلي بينهما كما يدل عليه الحاشية ولا بد فيها
 من العلم بالدال والمدلول والعلاقة بينهما لينتقل من احدهما الى الآخر (فان قلت الدلالة موقوفة
 على علم المدلول وعلم المدلول لا يكون الا بالدلالة فيلزم الدور) قلت علم المدلول من الدال
 موقوف على الدلالة وعلمه مطلقا ليس موقوفا عليها والدلالة موقوفة على علمه المطلق فتغاير
 الموقوف والموقوف عليه فلا يلزم الدور والاولى ان يراد بالعلاقة الذاتية علاقة التأثير كما قال
 الاستاذ فلس سره ليشمل جميع انحاء هذه الدلالة وهي دلالة الاثر على المؤثر ودلالة المؤثر على
 الاثر ودلالة احد الاثرين على الآخر كدلالة الدخان على النار وبالعكس ودلالة الدخان على الحرارة
 (ومنها) اي من الدلالة (وضعية) منسوبة الى الوضع لان في هذه الدلالة للوضع دخلا تاما (بجعل
 الجاعل) اي يكون لعلاقة جعل الجاعل اي وضع الواضع للدال بازاء المدلول (ومنها) اي من الدلالة
 (طبيعية) منسوبة الى الطبع لدخل الطبع فيه (بأحداث طبيعة) للدال عند عرض المدلول
 فينتقل الذهن في الدلالة من ممارسة الطبيعة أيجاد الدال عند عرض المدلول (فان قلت قد يكون
 الدلالة بالاسباب العادية على المسببات كدلالة السحاب على المطر والهالة على كثرتة فهذه
 الدلالة خارجة عن الاقسام الثلاثة فيختل المحصر فيها) قلت ان كان السبب العادي من ذوى
 الشعور فيدخل تحت الوضع وان لم يكن فهي طبيعية لا يقال ان دلالة اح اح على وجع الصدر
 واخ اح على سعال دلالة طبيعية مع ان الاممحدث من ذوى الشعور فكيف يكون طبيعية لاننا نقول
 لانسلم انه يحدث من الشاعرة لجواز ان يحدث من عديم الشعور لكن الوهم من ملاصقة بالشاعرة
 وعدم الفرق بين ما يصدر عنها وعن غيرها حكم بصدوره عنها ويقال يصدر عن الشاعرة من حيث
 عدم الشعور بها (وكل منها) اي من الدلالات الثلاثة (لفظية) منسوبة الى اللفظ يكون فيها الانتقال
 من اللفظ الى غيره (وغير لفظية) اي ليس فيها الانتقال من اللفظ واذا ضرب هذان القسمان في

الاقسام الثلاثة صارت ستة اقسام الاول دلالة عقلية لفظية كدلالة لفظ زيد المسموع من وراء الجدار على وجود اللفظ (فان قلت ان دلالة لفظ زيد المسموع من وراء الجدار على مسماه دلالة وضعية مع ان العقلية ايضا متعققة ههنا فاجتمع العقلية والوضعية فلا يبقى التباين بين الاقسام الثلاثة مع انه لا بد من التباين بينهما) قلت تعقق الدالتين في مادة واحدة من جهة واحدة ممنوع وامام من جهتين فلا بأس به فدلالة زيد على مسماه وهو الشخص المعين وضعى وعنى وجود اللفظ اى وجود المتكلم بهذا اللفظ عقلى لعدم وضعه وانما انتقل العقل اليه فالاولى في مثال هذه الدلالة لفظ دين الذى هو غير موضوع للمعنى ليكون دلالة على وجود اللفظ فقط والثانى عقلية غير لفظية كدلالة الدخان على النار والثالث وضعية لفظية كدلالة الانسان على الحيوان الناطق والرابع وضعية غير لفظية كدلالة الدوال الاربع اى الخطوط والعقود والنصب والاشارات على مدلولاتها لان دلالتها على مدلولاتها وان كانت بتفرع الواضع لها لكن الدوال ليست الفاظا بل هى الامر الواقعى او الحالة الواقعية الموضوعية لمدلولاتها والخامس طبيعية لفظية كدلالة اح اح على وجع الصدر والسادس طبيعية غير لفظية كدلالة حمرة الوجه على الحجل وصفوته على الوجع وسرعة النبض على المزاج المخصوص (فان قلت هذه الدلالة من قبيل دلالة الاثر على المؤثر وهى عقلية وليست طبيعية فانحصرت الطبيعية فى اللفظية وصارت الاقسام خمسة قلت لانه الدلالة اعتبار ان الاول اعتبار ان المرض المخصوص يستلزم للصوت المعين والكيفية لللون المعين والمزاج المعين للمركبة المعينة فهى من هذا الاعتبار عقلية لعلاقة اللزوم بين الدال والمدلول والثانى اعتبار ان صدور الدال ووجوده يحسب اضطرابا للطبيعة والانتقال فيها من الدال الى المدلول بهمارسة عادة الطبيعة فهى طبيعية ولا منافاة بين اجتماعهما فى مادة واحدة لكونه من جهتين والاولى فى مثالها ركض الدابة على الارض بيده عند مشاهدة العلف (وبعضهم لما التبس عليه الفرق بين العقلية والطبيعية الغير اللفظية انكرها وبها علمت من الفرق يظهر وجودها قال فى العاشية انكر السيد وجود الطبيعية فى غير اللفظية واعتبره المحقق الدوائى فهو الحق انتهى والانحصار بين الاقسام الثلاثة والسته ليس عقليا بل استقرائى كما يظهر بالتأمل فلما اوردته الحس بقوله منيا ولم يقل وهى اما عقلية اولا (واذا كان الانسان مدنى الطبع) هذا بيان سبب اعتبار الدلالة الوضعية اللفظية دون غيرها فحاصل ان الانسان لما كان مدنى الطبع يعنى طبيعة تقتضى التمردن وهو الاجتماع مع بنى نوعه لان تعيشه لا يمكن بدون مشاركتهم واعلام احدهم على ما فى ضميره لصاحبه وصاحبه له من المقاصد والمصالح فى الما كل والمشارب والملابس التى يحتاج اليها فى كل زمان (كثير الافتقار) اى الاحتياج (الى التعليم) باعلام ما فى ضميره لصاحبه (والتعلم) اى اغنائه ما فى ضميره صاحبه والطبيعية والعقلية غير منضبطين لاختلافهما باختلاف الطبائع والعقول فلا تفيان للفهم على الوجه المطلوب فاحتيج فيها الى الوضعية ولما كانت الاشارات وغيرها من الدوال الغير اللفظية لا تبنى لفهم المقصود ولا سيما فى العقولات الصرفة فمست الحاجة فيه الى الدلالة الوضعية اللفظية (وكانت اللفظية الوضعية اعم) اى اشمل الدلالات المذكورة اقسامها (واسهلها) اى اسهل

الدلالات تعليلها وتعليلها (فلها) أي الوضعية اللفظية (الاعتبار) في الاستعمال توضيحه أن الافادة والاستفادة بالدلالة اللفظية الوضعية أشمل وأصيل بخلاف الدلالة العقلية والطبيعية لأن طريق الفهم فيهما واحد هو العقل في الأول والطبع في الثاني فما وجد فيهما وسعة والوضعية فيها وسعة كثيرة لأن الالفاظ موضوعة في كل اللغات لمعان وجاء فيها النقل والمجاز وغير ذلك ولا شرط العلم لوضع الواضع وكفايته وعدم الحاجة إلى التدقيق في حصول الافادة والاستفادة صارت أشمل وأسهل للتعليم والتعلم (أو يقال أن واضع أصول الالفاظ للمعاني هو الله تعالى وعلمه لازم له وهو علم لنبيه والنبي لا منه حتى اشتهرت من حيث الدلالة فيما بينهم في كل درجة وطبقة فبسبب هذه الشيعة صارت أسهل بحسب التأخذ وباعتبار أن الله تعالى لم يترك معنى من المعاني الا وضع بآرائه لفظا يدل عليه فصارت الالفاظ مشتهرة فيما بينهم ودالاتها على كل من المعاني بحسب الوضع فصارت أعم الدلالات من هذه الجهة وما قيل في وجه الاشتمالية أنه كما يمكن بالدلالة العقلية والطبيعية والوضعية الغير اللفظية أمكنت الوضعية بوضع الالفاظ بازاء مدلولاتها وليس العكس فليس بشيء لأننا إذا اراد بإمكان الوضعية أنه يمكن لنا أن نوضع ونقرر هذا اللفظ لمعنى من معاني فمسلّم لكن ليس كلامنا فيه بل في أصل الوضع للمواضع كما علمت وأن أراد إمكان تحقق الوضعية بحسب أصل الوضع فممنوع بل واز أن يصدر عن الطبيعة عند اضطرارها لفظ مجهول يدل على ما عرض لها من غير دلالة على معنى من المعاني وترك هذا القائل بيان وجه الاشتمالية لعله زعم لفظ الاشمل بالاشين المعجمة والميم مكان الهاء وتوهم كونه بالمعنى الأعم وجعله عطفًا لتفسير يا والله أعلم بهالعباده وأن كل هذه النسخة صعبة لكن وجدت أكثر النسخ مطابقة لما مر من التفصيل وجعل العبارة على الافادة الجديدة أولى فافهم (فإن قلت لما كان غرض المنطقيين بالذات وهو المعاني والدلالة الوضعية ليست من أغراضهم الا بالتبع فالاحتياج إلى بيان الالفاظ في هذا الفن لا يكون الا إلى الالفاظ التي دون هذا الفن فيها كالعربية والفارسية فلا بد من أن يبين فيها الالفاظ المدونة فما الحاجة إلى بيان أحوالها عموما من غير اختصاص بلغة دون لغة قلت أن قواعد المنطق أعم فاخذ بمباحث الالفاظ ايضا على سبيل العموم لئلا يكون منافرة وحشة ويقال إن تدوين المنطق في كل لغة يمكن فكما نقل من اليونانية إلى العربية ومنها إلى الفارسية فكذلك يمكن نقلها إلى كل لغة فلماذا لم يباحث الالفاظ المختصة بلغة دون لغة يحتاج إلى تفسيرها إذا دون في غير هذه اللغة (ومن هنا أي من افتقار الانسان في التعليم والتعلم إلى المعاني المطلقة دون الخصوصيات (نبيين) أي ظهر (أن الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي هي) مع قطع النظر عن وجوده في الخارج أو الذهن (دون الصور الذهنية) المخصوصة بخصوصية لها في الذهن (أو) دون الصور (الخارجية) المخصوصة بخصوصية وجودها في الخارج (كما قيل) بالوضع لهما فال في الحاشية فإن مناط التعلم والتعليم اللذين يحتاج الانسان فيهما إلى التمدن انما هو المعاني مطلقا لا الخصوصيات انتهى فحاصله أن المقصود بالتعليم هو المعاني من حيث هي هي لا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والخارجية والفرض من الوضع انما هو الاستعمال ولما كان مناط الاستعمال هي المطلقا فالوضع لا يكون الا لافئذه المعاني هي التي

وضعت الالفاظ بازائها ولو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث قيامها بالذهن واكتنافيا بالعوارض
الذهنية اى التشخيص الذهني لم يمكن التعليم والتعليم فانهما لا يكونان الا بالانتقال وانتقال هذه
المعاني الذهنية الى الخارج غير ممكن لعدم حصولها فيه وكذلك انتقالها من ذهن ايضا مع لان الصورة
الذهنية عرض للذهن وانتقال العرض من محل الى محل آخر مع بقاءه بالتشخيص باطل لتشخصه بمحل
ولو كانت الالفاظ موضوعة للامور الخارجية من حيث الخصوصيات الخارجية لم يمكن تعليم الكليات
من حيث هي كليات لانها معرفة عن الخصوصيات فظهر ان الالفاظ موضوعة بازاء الماهية من حيث هي هي
والخصوصيات ملفاة محضة كما يظهر بالاستقراء والتتبع (وذهب ابو نصر الفارابي وابو علي ابن ابي
سينا وتابعوهما الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وبعض المتأخرين ذهبوا الى انها موضوعة
للصور الخارجية (وما ذكر في المتن هو مذهب الجمهور من المتأخرين ومنشأ الاختلاف هو
الاختلاف في المعلوم بالذات فمن ذهب الى انه هو الامر الخارجي قال بموضوعية الالفاظ له ومن
ذهب الى انه هو الامر الذهني جعل الالفاظ موضوعة بازاء الامور الذهنية وعند البعض مبنى
الاختلاف على الاختلاف في الملتفت اليه بالذات فمن قال ان الحاصل في الذهن هو الملتفت اليه
بالذات قال بوضعه له ومن قال ان الملتفت اليه هو الاعيان الخارجية ذهب الى ان وضع الالفاظ
بازائها (فعاصل دليل الشيعين ان الموضوع له ما هو معلوم بالذات ولا شك ان المعلوم بالذات
هو الصورة الذهنية لا الخارجية لبقاء العلم بانتفائها وهو صفة ذات اضافة لا بدلبقائها من بقاء الموصوف
فظهر ان المعلوم هو الصورة الذهنية وهي باقية فالعلم باق ببقائها عند انتفائها عن الخارج فلاح ان
المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية فالالفاظ لا تكون موضوعة الا بازائها ويرد عليها النقص بوضع
لفظ الله تعالى فانه ليس موضوعا الا للمشخص الموجود في الخارج وايضا يلزم ان يكون كل من القضايا
ذهنية على ان البعض يتكرون الوجود الذهني مع القول بوضع الالفاظ للمعاني (ودليل بعض المتأخرين
ان الملتفت اليه بالذات والكاسب والمكتسب انما هو ذو الصورة فيكون الالفاظ موضوعة له ويرد
عليه ان الالتفات قد يكون بالذات الى الطبائع من حيث هي هي ايضا وينتقض ايضا بالالفاظ التي
لا توجد معانيها في الخارج كالاتزاعيات والمعقولات الثانية كالكلية وغيرها فانها ليس لها وجود في
الخارج وكالعنقاء فانه ليس موضوعا للامر الخارجي لعدم وجوده فيه ويعارض بانه لو كان الالفاظ
موضوعة للمعاني في الخارج لانتفى معناها بانتفائها في الخارج مع انه يبقى انفعال المعنى من اللفظ
عند انتفاء الموجود الخارجي فلم يبق الا وضع الالفاظ للمعاني من حيث هي هي فهي موضوعة لها وانما
اول البعض هذين القولين الى المعاني من حيث هي هي وعمل الصورة الذهنية والامر الخارجي عليها
فان الامر الذهني يطلق على نفس الماهية والامر الخارجي وان لم يطلق عليها لكن قد يطلق على
ما يقابل الذهني اعم من ان يكون في الخارج او في مرتبة نفس الشيء من حيث هي هي مع قطع النظر
عن الخصوصيات الذهنية او يقال ان المراد منها الصورة المعلوم من حيث هي هي لا يذهب عليك
انه على هذا التقدير يكون النزاع لفظيا لان مقصودهم واحد وانما اختلفوا في تعبيرهم عنه بالفاظ

مختلفة (فان قلت ان كل الالفاظ ليست موضوعة للمادية من حيث هي هي لانا نعلم بالضرورة ان لفظ الكلوى موضوع لها في الذهن ولا يعرض للشيء الا في الذهن ولفظ هذا موضوع للمشار اليه الموجود في الخارج وكذا لفظ الله تعالى ليس فيه نفس المادية من حيث هي هي وانما هو موضوع للذات المشخصة في الخارج فما وجه القول بوضعها للمعاني من حيث هي هي مطلقا وتأويل القولين الى هذا القول بل الصواب ان يقال ان بعض الالفاظ موضوعة للمادية من حيث هي هي كلفظ الانسان والفرس وبعضها للذهنية كلفظ العلم وغيره من المفهومات الانتزاعية وبعضها للخارج كلفظ الله تعالى واسماء الجزئيات المادية قلت مراد المصنف ان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي هي اى لا توجد في معانيها خصوصية خارجية فقط كما ذهب اليه القائلون بالوضع للامر الخارجى ولا الذمنية فقط كما هو مذموب من قال بوضعها للامر الذهني بل بعضها للخارج وبعضها للذهن على سبيل التوزيع والاحسن في بيانه ما قال الاستاذ المعقق في شرحه ان النظر الدقيق يحكم بان الموضوع في الكل نفس الشيء من حيث هي هي قاسم ذاته تعالى موضوع باراء نفس ذاته ولا يلاحظ فيه خصوصية طرف حتى لو فرض حصوله في الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك الانتزاعية كالفوقية والتعنية ولو فرضت حصولها في الخارج لا يتبدل الموضوع له ونظيره ما يقال معنى الكلوى ما لا يمتنع عند العقل تكثره في الخارج مع ان الكليات الفرضية كاللاشى وشريك البارى يستحيل تكثرها في الخارج لكن المفهوم لا يابى عنه كذلك معاني الالفاظ من حيث هي هي لا يابى عن حصولها في الخارج والذهن وان كانت بعسب الخصوصية آية عن حصول احدها في طرف الآخر هذا خلاصة كلامه خذنه واحفظه والقول بان الالفاظ مطلقا لا يغلو من تلك الاوضاع الثلث اسلم من التكلفات فانهم (وهنا اختلاف آخر في اصل الوضع فقال بعضهم ان الواضع هو الله تعالى فقط بانه وضع الالفاظ كلها لمعانيها ثم اتى على الانبياء عليهم وعلى نبينا الصلوة والسلام بالوحى ثم الامم اخذوا منهم واليه ذهب الاشعرى وجميع من الفقهاء استدلوا بقوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا) فيجوز ابدل على ان الواضع هو الله تعالى وآدم يعلم منه تعالى ولم تعلم الملائكة فاعترفوا بعجزهم وقال البعض وهو جمع من المتكلمين ان الواضع هو الناس والالفاظ اصطلاحية انبعثت داعية واحدة او دواعى جميع على وضع اللغات لمعانيها وعرفى الباقيون من الناس بالارشاد كتعليم الوالدين للطفل وعند البعض ان الواضع هو الله تعالى والناس جميعا لان بعض الالفاظ توقيفى لا يعلم اطلاقها على شيء الا من الشارع وبعضها بالاصطلاح وهذا مذموب ابي اسحاق والمذاهب وتفصيلها مذكورة في كتب الاصول (واختلاف ثالث وهو ان المناسبة بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له ضرورى ام لا قال البعض لا بد من المناسبة والا لما اختص بعض الالفاظ لبعض المعاني والبه ميل المعتزلة وعند البعض المناسبة ليست بضرورية لان اللفظ الواحد قد يكون موضوعا للضدين كلفظ الجوان بفتح الجيم للابيض والاسود فلو كانت المناسبة مشروطة لا يمكن ان يناسب الطبيعة للضدين

وهو باطل ولك ان تقول ان المناسبة وان كانت مخفية علينا لكن الواضع يعلمها وبهذه المناسبة وضعا وان لم يظهر على الغير والقول بان الدلالة لا يتحقق الا بظهور المناسبة لا يخلو عن تعكم فانهم (فدلالة اللفظ على تمام ما وضع) اى اللفظ (له) ير جمع ضميره الى ما معناه دلالة اللفظ على تمام المعنى الذى وضع اللفظ لذلك المعنى (من تلك الحشية) اى من حيث انه تمام ما وضع له (مطابقة) يعنى يسمى هذه الدلالة دلالة مطابقة لتطابق اللفظ للمعنى (وعلى جزئه) اى جزء ما وضع اللفظ له من حيث انه جزءه (تضمن) يعنى يسمى دلالة تضمينية لكونها دلالة اللفظ على ما فى ضمن الموضوع له وانما اختار فى تعريف المطابقة على تمام ما وضع له ولم يقل على جميع ما وضع له ولا عين ما وضع له لان الاول يشعر التركيب فيلزم تخصيص المطابقة بالمركب مع ان دلالة المفرد على المعنى الموضوع له ايضا مطابقة فح لا يكون التعريف جامعاً والثاني وان صح لكن فى عدوله عنه الى ما اختار اشارة الى ان تعريف الجمهور بتمام ما وضع له ايضا صحيح (فان قلت ان لفظ التمام بمعنى الجميع ومعناها واحد فكيف يشعر احدهما التركيب دون الآخر مع اتعادهما فى المعنى) قلت التمام والسكل والجميع وان كانت متقاربة الدلالة لكن التمام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل ولهذا يقال للواجب تعالى انه تمام الوجود ولا يطلق عليه لفظ الجميع لان من شرطه الاحاطة بكثرة فيقابل التمام النقص وهو اعم عما هو بحسب الاجزاء ومقابل الجميع هو البعض وهو يشعر بالاجزاء (فان قلت ما فائدة قيد الحشية) قلت فائدتها عدم دخول احدى الثلث فى الاخرى فان اللفظ قد يكون موضوعاً للسكل والجزء كالامكان فانه موضوع للامكان العام والامكان الخاص ويطلق عليهما فاذا اطلق الامكان واريد به الامكان العام مثلاً يكون تلك الدلالة مطابقة لكونها على ما وضع له مع انه يصدق عليه انه دلالة على جزء الموضوع له لكون الامكان الخاص موضوعاً له والامكان العام جزءه فيصدق التضمن على المطابقة وكذا بالعكس وكذلك قد يكون اللفظ مشتركاً بين الملزوم واللازم كلفظ الشمس فانه مشترك بين الضوء والجرم فلو اطلقت الشمس واريد بها الضوء مثلاً يكون دلالتها عليه مطابقة بوضعها مع انه يصدق عليه انه لازم الموضوع له لكون الجرم موضوعاً له ايضا وهذا لازم فيصدق الالتزام على المطابقة وكذا بالعكس فاذا قيد بالحشية لا يصدق احدهما على الاخرى لان الامكان العام من حيث انه موضوع له لا يصدق عليه بهذه الحشية انه جزء للموضوع له وكذلك الضوء من هذه الحشية ليس بلامر للموضوع له فبالحشية امتازت احديهما عن الاخرى امتيازاً تاماً فلهذا قيدها (وهو) اى التضمن (لازم لها) اى للمطابقة (فى المركبات) اى فى المعانى المركبة لان فى المركبات اذا وجد الدلالة على الموضوع له وهو مركب فلا بد من ان يكون له جزء ودلالته على الجزء يكون تضمناً بخلاف البسيط فان لفظه يدل على مسماه وليس له جزء ليكون دلالته عليه تضمناً (قال فى الحاشية فان فهم الجزء فى فهم السكل وهما متعددان بالذات متغايران بالاعتبار كالجنس مع النوع انتهى) (ويظهر من هذه الحاشية ان فهم الجزء ليس متغايراً لفهم السكل بل هو فهم السكل وينسب هذا الفهم الى اجزائه ويدل عليه ما قال فى السلم اللفظ الدال وضعا وهو فى كمال معناه مطابقة وفى جزئه تضمن وهما واحدة فان السكل انما يتعقل

بصورة وحدانية لا تفصيل فيها الا بعد التحليل وفي المفرد المشترك انها يتعدد الصور بتعدد الوضع
 واما بالوضع الواحد فكانه موحدا كثرة (فان قلت لا بد في الدلالة من قصد المدلول واذا لم يكن فهم
 الجزء مقصودا بل فهم الكل وينسب هذا الفهم الى الجزء كيف يكون دلالة على الجزء ضمنا لعدم
 القصد ههنا) قلت اعتبار القصد في الدلالة عند اهل العربية واما عند الميزانيين يكفي الفهم سواء
 كان مقصودا اولاً (فان قلت ان الاتحاد لا يتأتى الا في المركبات الذهنية كالانسان واما في المركبات
 الخارجية كالبيت مثلاً فالاتحاد اجزائه محال فلا يكون فيها فهم واحد ينسب الى الاجزاء) قلت مراده
 الاتحاد في الالفاظ الموضوعية بازاء مركب ذهني واما في المركبات الخارجية فالكل والجزء متغايران
 في الفهم (فان قلت فهم الجزء سابق على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل في الوجود
 والتعقل فما معنى قولهم ان التضمن تابع للمطابقة مع ان ما يذكر يدل على كون الامر بالعكس) قلت
 المراد بالتبعية التبعية في الحصول من اللفظ بان الكل يفهم اولاً من اللفظ الموضوع له وفهم الجزء من
 الكل انما هو بواسطة فهم الكل موقوف على فهمه في هذا المعنى صار الكل اصلاً وابتنى عليه الجزء
 وهذا لا يتأني كون فهم الجزء بدون الكل سابقاً وكونه اصلاً باعتبار الاحتياج اليه فافهم (لا يقال ان
 دلالة المركب على جزئه دلالة على غير الموضوع له وهي مجاز والمجاز ليس فيه وضع مع انهم عدوها
 من اقسام الدلالة الوضعية) لانا نقول ليس التضمن ان يفكر الانسان ويراد به الحيوان فقط اذ
 هو مجاز لانه مستعمل في غير الموضوع له من قبيل ذكر الكل واردة الجزء بل التضمن ان يطلق الانسان
 على المجموع فدلالته على الحيوان الذي هو جزؤه وداخل فيه تضمنية وكذلك الالتزام ليس ذكر
 الشمس واردة الضوء فانه مجاز من قبيل ذكر الملزوم واردة اللازم بل ذكر الشمس واريد
 به الجرم والضوء لازم له فالدلالة على هذا التقدير لكونه لازماً للجرم التزام وقس عليه غير ذلك
 فافهم (وعلى الخارج) عن الموضوع له بان لا يكون عينه ولا جزؤه (التزام) اي يسمى هذه الدلالة دلالة
 التزامية لدلالة اللفظ على ما هو لازم بمعناه فانحصرت الدلالة الوضعية في الاقسام الثلاثة وهذا
 الحصر العقلي ليس فيها احتمال سوى الثلاثة (فان قلت الحصر العقلي عندهم ما يكون دائرياً بين النفي
 والاثبات وما ذكر في بيان اقسامها ليس كذلك) قلت الحصر العقلي ما يكون دائرياً بين النفي والاثبات
 لا ما يكون مذكورياً بين النفي والاثبات وحصر الدلالة في الاقسام الثلاثة وان لم يذكر بعنوان
 النفي والاثبات لكنهما راجع الى النفي والاثبات بان يقال ان الدلالة على المعنى اما باعتبار كون
 اللفظ موضوعاً في المطابقة اولاً ففيها اعتبار ان هذا المعنى جزء الموضوع له ففيه التضمن اولاً بل
 باعتبار عدم كونه موضوعاً وجزأً فهي الالتزامية ولا شك ان العقل يجزم به حصراً في الاقسام الثلاث
 بمجرد ملاحظة حدودها ولا يخرج قسم عند العقل سواها وهذا هو المعنى بالحصر العقلي (فان قلت
 ان الدلالة الالتزامية ليست دلالة على الخارج مطلقاً بل لا بد فيها من اللزوم فيخرج عند العقل
 قسم آخر وهو الدلالة على الخارج بدون اللزوم وهذا يتأني الحصر العقلي) قلت اللزوم ليس
 داخلاً في حد الدلالة الالتزامية والحصر انما هو باعتبار حدودها لا باعتبار التحقق واللزوم شرط

لتحققها (لا يقال لابد في الدلالات من اعتبار الحشيات كما اعتبره المصنف والا فانهض احديها
 بالآخرى كما علمت في بيان فائدة قيد الحشية فيختل المحصر العقلي لعدم كونه دائراً بين
 النفي والاثبات بل يكون دائراً بين الدلالات الثلاث مع الحشيات (لانا نقول المعتبر في الالتزام
 نفي حشيتة العينية والجزئية لا حشيتة عدم العينية والجزئية فالمحصر بين حشيتة العينية والجزئية
 ونفيها فصار حصراً عقلياً فلا يخل المحصر العقلي فافهم) فان قيل ان المحصر في الانقسام الثلاثة
 المذكورة للدلالة المطلقة ايضا يمكن ان يرجع الى النفي والاثبات بان يقال الدلالة اما بالعقل
 اولاً والاول العقلية والثاني اما باحداث الطبيعة اولاً فالاول الطبيعية والثاني الوضعية قلت
 لابد في الدلالة العقلية من علاقة ذاتية بين الدال والمدلول كما عرفت فاعتمال الدلالة بدون
 العلاقة مطلقاً قائم عند العقل فهذا المحصر استقرائي واذا عرفت في الدلالة العقلية بما لا يكون
 فيها علاقة وضعية ولا طبيعية سواء كانت فيها علاقة اخرى او لا يكون علاقة اصلاً وجعل هذه
 العلاقة الذاتية شرطاً لتحقيقها فحينئذ صار هذا المحصر ايضا عقلياً فافهم (فان قلت ان المركب
 كعبد الله مثلاً موضوع لعنى فدلالته على معناه خارجة عن الدلالات الثلاث لان دلالاته على
 المعنى المركب ليس بالطابقة لان الواضع لم يضعه لهذا المركب بل وضع مفرداته لمعناها
 فصارت باجتماعهما مركبة ولا بالتضمن لان هذا المعنى ليس جزأ للمعنى الموضوع له كما هو
 الظاهر ولا بالتزام لانه ليس بخارج عن الموضوع له فدلالة المركب على معناه خارجة عن
 الثلاث فاختلف المحصر ولا يجب بان المركب ليس موضوعاً للمعنى فهو خارج عن المقسم وهو
 الدلالة الوضعية اذ هي عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له وليس موضوعاً سوى مفرداته فلا
 يخل المحصر لكون الاختلال عبارة عن خروج قسم آخر من المقسم سوى الانقسام المنعصرة
 فيها المقسم لان الدلالة الوضعية ليست عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له والا لم يكن
 التضمنية والالتزامية من اقسام الوضعية لعدم كون الدلالة فيها على الموضوع له بل ما يكون
 للوضع مدخل فيها وهذا القدر يوجد في المركب ايضا لان مفرداته موضوعات لمعناها فصار للوضع
 مدخل فيها والجواب ان دلالة المركب داخل في الوضعية وقسم من المطابقة لان المطابقة اعم من
 ان يكون فيها وضع عين اللفظ لعين المعنى كما في المفردات او وضع اجزاء اللفظ لاجزاء المعنى
 بحيث يطابق اجزاء اء اء اء اء الاخر والآخر متحقق في المركبات (ولابد) هذا دفع دخل
 مقدر بان يقال ان الخارج يكون مابين الماهو خارج عنه والدلالة الشئ على الشئ لابد من مناسبة
 وعلاقة فكيف تكون الدلالة مع التباين فدفع بان الدلالة الالتزامية ليست دلالة على الخارج
 البابين الغير المناسب الذي لا علاقة فيه اصلاً بل لابد في الدلالة الالتزامية (من علاقة) اى امر
 يستصعب به احد صاحبيه (مصعجة) بصفة الفاعل اى يصح انتقال الذهن من اللفظ الى معناه
 الالتزامى بسبب هذه العلاقة (عقلية) اى منسوبة الى العقل وهى اللزوم العقلي وهو عبارة عن
 لزوم تعقل شئ تعقل شئ آخر وينتقل بها الذهن من اللزوم الى اللزوم كالزوجة للاربعة

اعلم ان الدلالة على ان الخارجيات هي هذا النوع انما هو على راي من فسر المحصر العقلي بالدلائل بين النفي والاثبات وماذا على قول من فسر بما يوجد في الظاهر الى مفهوم الانقسام بغير العقل
 بالانحصار فلا احتياج اليه ككتاب الايضاح مولانا خادم احمد علي الرحمة

فان العقل اذا تصور معنى الزوجية والاربعية يجد فيهما العلاقة بسببها ينتقل من احدهما الى الآخر ويجزم باللزوم بينهما ووجه اشتراط اللزوم انه لو لم يشترط لما فهم المعنى الخارجى من اللفظ لان فهم المعنى من اللفظ اما باعتبار وضعه لهذا المعنى او باعتبار انتقال الذهن من الموضوع له الى هذا المعنى والاول باطل في الدلالة الالتزامية لكونها دلالة على الخارج عن الموضوع له والثاني لا يمكن بدون اللزوم العقلي واما اللزوم الخارجى فليس شرطاً لوجود الدلالة الالتزامية بدونها كما في الاعمى والبصير ويراد هذا في مثال اللزوم الذهنى اولى من المثال بالزوجية والاربعية كما هو الظاهر (او عرفية) اى بحسب العرف بان لا يكون عند العقل بين اللازم والملزوم علاقة لكن قد اشتهر في العرف والعادة لزوم امر بشئ بسببه ينتقل الذهن من احدهما الى الآخر كالجود بالنسبة الى الحاتم فان العقل ليس عنده علاقة بين الجود والمسمى بالحاتم لكن لما صدر الجود عن مسماه كثيراً غاية الكثرة صار الجود عند العرف من لوازم هذا الاسم بحيث اذا قيل فلان حاتم ينتقل الذهن الى انه جواد (فان قلت ان اللفظ ليس موضوعاً للخارج لا بالذات ولا بالعرض ولا وضع له اصلاً فدلالة اللفظ على الخارج كيف يكون من الوضعية (قلت الوضعية ما يكون للوضع دخل فيه وهذا المعنى لما كان لازماً للموضوع له غير منفك عنه فبواسطته ينسب الوضع اليه ايضا فاللازم كالجزم في عدم الانفكاك وما ينسب اليه بسببه ينسب الى اللازم) فان قيل قد تكون الدلالة بعلاقة السبب والمسبب والحال والمحل وغير ذلك من العلاقات المعتمدة في انواع المجازات فهذه دلالة على الخارج من المدلول مع انه غير لازم له يقال ان هذه الدلالة تكون بالقرينة المصححة وهى معها لازم له لانه قد يكون القرينة مخفية غير معلومة واو ظهرت القرينة فهى لاتدل الاعلى الاستعمال كالسببية والمسببية والحالية والمعلبية فالانتقال عنها من اللفظ الى معناه لا يكون الا بعلم تلك العلاقة وهو ليس دلالة مطابقة ولا تضمنية فلا تكون الالتزامية مع عدم اللزوم الذهنى (فلنا هذه الدلالة مطابقة لانياعبارة عن الالة على كمال المعنى الموضوع له سواء كان وضع ذلك اللفظ له وضعاً شخصياً كزيد بمسماه او نوعياً بانه يثبت من الواضع ان اللفظ اذا لم يصح استعماله في مقام في المعنى الموضوع له فيعدل عنه ويستعمل في معنى مناسب له وهذا ايضا نحو من التعيين قد دخل المجاز بهذا النوع تحت المطابقة وليس من الالتزام لان الدلالة فيه قد تكون في ضمن الدلالة على الموضوع له بعلاقة اللزوم وفي المجاز ليس كذلك واخراجاً عن اللفظية بان تكون مع القرينة والقرينة ليست بلفظ فيكون المجاز المركب معها من اقسام الغير اللفظية منقوض بدلالة الوضع فان العلم بعلاقة الوضع شرط في هذه الدلالة ايضا مع انها ليست بلفظ فيلزم ان تكون الوضعية غير لفظية فقط ولو اجيب بان الدال هو اللفظ والوضع وغيره من شرائط الدلالة فنقول في المجاز ايضا كذلك فالحق ان يراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى ويدخل المجاز تحت المطابقة بحسب النوعى واليدذهب الاستاذ المحقق وغيره من فعول الاعلام قدس الله ارارهم (فال في الحاشية اختار منهج اهل العربية لان محاورات العرب مصدقة كما يلوح بتصريح تراكيب البلاء انتهى حاصله ان المصنف لم يشترط

اللزوم العقلي فقط في الدلالة الالتزامية كما هو مشروط عند المنطقيين بل قال عقلية أو عرفية فالعلاقة عنده ما هي الاعم منهما كما هو مذهب اهل العربية فاقتار مذهبهم لان استعمال العرب مسلمة والذهول عنه خطأ (وهنا اختلاف آخر بين المنطقيين واهل العربية وهو أن المنطقيين يقولون ان التضمن والالتزام نابعان للمطابقة في الوضع والالتفات والقصد جميعا لان المقصود الملتفت اليه والمستعمل بالذات انما هو المطابقة فقط والتضمن والالتزام ملتفتان مقصودان ومستعملان بالتبع اكونيهما جزءا ولازمالهما هو موضوع له ومقصود بالذات وقال العرب سلمنا التبعية في الوضع لان الوضع بالذات انما هو للموضوع له واما في الاستعمال والقصد والالتفات كلها سواء لان اللفظ كما يستعمل في المطابقة وهي مقصودة وملتفتة اليها بالذات كذلك التضمن والالتزام ايضا يكونان مقصودين مستعملين ويرد على اهل العرب ان لا تنعصر الدلالة في الثلث لتعقّب التضمن والالتزام على طور المنطقيين وهما ليسا منهما على طورهم (فان قلت يلزم على المنطقيين ايضا عدم الانعصار في الثلث لتعقّب التضمن والالتزام المستعملين بالذات على طور اهل العربية وهما ليسا من التضمن والالتزام عند المنطقيين لانهم قالوا باستعمالهما بالتبع) قلت ان المنطقيين يدخلون هذين القسمين تحت المطابقة بحسب الوضع النوعي كما علمت فافهم ولا بأس باطناب الكلام لتوضيح المرام (قيل الالتزام مهجور) اي متروك (في العلوم) قال في الحاشية انما قيد بالعلوم لانها لم تهجر في المحاورات انتهى يعني في العرف والمحاورات العلم بية ليست متروكة بل يستعملونها في محاوراتهم وانما ترك في العلوم لكونه غير مصرح وكاشف للمقصود وغير مفيد للغرض الاصل في العلوم لان الغرض في العلوم هو التعليم والتعلم وهما باعتبار المعرف والحجة والالتزام لا يحصل منه شيء منها كما يحصل من اللفظ الموضوع له لان المعروف والحجة مقصودان بالذات والالتزام انما قصد بالتبع (فيه بحث بانه ان اريد عدم فهم المقصود منه مطلقا فهو ممنوع لانه قد يفهم المقصود بالالتزام ايضا اذا كان علاقة للزوم النعني وان اريد ان اللفظ ليس موضوعا لمعنى يفهم منه المقصود بالذات كما في المطابقة فنقول في التضمن ايضا اللفظ ليس موضوعا فما وجه ترك احدهما دون الاخر وان اريد به معنى اخر فلا بد من بيان فارق بينه وبين التضمن (لانه) اي الالتزام (عقلي) اذ هو انتقال من الملزوم الى اللازم وليس له لفظ موضوع بازائه فصار عقليا والمفيد للتعليم والتعلم لا يكون الا ما هو اسهل وهو الوضعي فلماذا كان متروكا في العلوم (فان قلت قد مر ان العقلي يكون فيه علاقة ذاتية وهو اللزوم العقلي وعلاقة التأثير في المحاورات التي تكون باعتبار ما كان او باعتبار ما يكون وعند وجود القرائن الموضحة لغير الموضوع دلالة التزامية بواسطة تلك القرائن وليست عقلية لعدم العلاقة الذاتية فالقول بكونه عقليا مطلقا باطل) قلت ليس المراد بالعقلي ههنا ما مر في تقسيم الدلالة بل ان الدلالة الالتزامية ليست بواسطة الوضع فصارت عقلية فتأمل (فيه نظر بانه ان اريد ان لا يدخل فيه مدخله للوضع اصلا لا بالذات ولا بالعرض فممنوع وان اريد انه لا مدخل له بمعنى الدخول التام فالتضمن ايضا كذلك فما وجه ترك ذلك دون هذا (لا يقال ان التضمن له

خصوصية لا توجد هذه الخصوصية في الالتزام وهي كون المدلول فيه جزءاً للموضوع له لانا نقول للالتزام ايضاً خصوصية عدم الانفكاك فهو كالجزم وهي تكفي في الدلالة وليس خصوصية الدخول في الموضوع مزيد دخل في الدلالة (ونقض بالتضمن) الناقض هو القز الى النقض ابطال الدليل بتغلفي الحكم عنه او استلزامه فساداً آخر وهو اجمالي اذا لم يمنع على مقدمة وتفصيلي اذا منع عليها وبكلا المعنيين ينقض بالتضمن تقرير الاول ان الدليل الذي اوردتم على ميجورية الالتزام فاسد لانه يوجد في التضمن مع كونه غير ميجور فتخلف الحكم عن الدليل فيبطل الدليل وعدم ميجوريته ظاهر واما جريان الدليل فلان التضمن ايضاً عقلي لعدم الوضع له والانتقال من الكل الى الجزء بسبب التعقل فالتضمن والالتزام شيان فكيف يترك احدهما دون الآخر مع وجود علة الترك بينهما على السواء (فان قلت قد وجد في التضمن وجه آخر لعدم الهجر وهو كونه جزءاً من الموضوع له وملاصقاً والجزء اقوى من اللازم فلا يلزم من هجر الاضعف هجر الاقوى) قلت علة الهجر كونها عقلية وهي متحققة فيهما على السواء وان كان له وجه آخر اقوى (واما تقرير الثاني وهو النقض التفصيلي فبان يمنع على مقدمة معينة بان المستدل ماذا اراد بكونها عقلية ان اراد بكونها عقلية صرفة ليس للموضوع مدخل فيه اصلاً فموضوع ضرورة ان دلالة اللفظ لا يكون الا لكونه من لوازم الموضوع له فصار للوضع دخل بهذا الوجه وان اريد للعقل شركة فيه فهذا المعنى يوجد في التضمن ايضاً ولو قيل بالفرق بان اللوازم غير متناهية لان من لوازم الشيء ان ليس عين كل واحد مما يغايره والمغاير غير متناه بخلاف الاجزائها فانها متناهية فاعتبار الالتزام بموجب اعتبار الغير المتناهي في مدلول اللفظ (فلنا ليس المعبر في الالتزام مطلق اللوازم بل اللوازم البنية ولا نسلم عدم تناهيها) فان قلت ان الالتزام يذكر في المنطق تعريفاً واحوالاً فما معنى ميجوريته في العلوم (قلت معناه انه لا يعرف بحيث يحتاج به لكونه موجباً للانتشار على المتعلم لكونه غير سهل بخلاف اختيه فتأمل (ويلازمهما) اي التضمن والالتزام (المطابقة) يعنى اذا وجد التضمن والالتزام فلا بد من وجود المطابقة فان دلالة اللفظ على الجزء واللازم فرع الدلالة على الكل والملازم (فان قلت لزوم المطابقة للتضمن ظاهر واما للالتزام فلا يجوز ان يكون من الدلالة المجازية فابن الدلالة على الموضوع (قلت هناك وان لم يكن الموضوع له تحقيقاً لكنه يكون تقديرًا ومراد المصنف اعم منهما ولا يرد الاشكال على المنطقيين لانهم قالوا بالقصد والاستعمال في المطابقة فقط والدلالة المطلقة ليست كذلك فدلالة التضمن والالتزام لا يقصدان بالذات بل المقصود بالذات منهما انها هو المطابقة وايرادهما ليلتفت بهما الى المطابقة فيبني الملتفت اليها بالذات فع يستلزم ما من المطابقة تحقيقاً فلا حاجة الى اخذ الاستلزام للموضوع له بالمعنى الاعم واما عند اهل العربية يحتاج الى اخذ الاستلزام بالمعنى الاعم الشامل للتحقيق والتقدير لانهم اعتبروا في مطلق الدلالة القصد والاستعمال (فان قيل اذا كان التضمن والالتزام تابعين للمطابقة غير مقصودين بالذات فيمثل الحصر الوضعي في الثلث عند اهل العربية مع انهم حصره وفي الثلث

بيان الاختلال ان التضمن والالتزام في المنطق تابعان للموضوع وعند اهل العربية ليسا كذلك فلا يكونان داخليين في التضمن والالتزام المقصودين بالذات فزاد على الثلث المقصودة (فلنا ان اهل العرب ما حصروا الدلالة المطلقة في الثلث بل الدلالة القصدية فخر وجهها على هذا لا يضر الحصر ولا يرد على المنطقيين اختلال الحصر بالتضمن والالتزام المقصودين عند اهل العربية لدخولها في المجاز عندهم وعدواهما في الوضع يحمل الوضع على معنى شامل للوضع النوعي وهو يو جد فيهما فبينه الجيثة يدخلان تحت المطابقة فلا يفتل الحصر اصلا هذا تفصيل مامر سابقا (ولا عكس) اى لا يلزم التضمن والالتزام للمطابقة (اما الاول فلجواز ان يكون شئ معنى مطابقا بسيط لا جزؤه كالجواب تعالى والعقول المجردة وهذا موقوف على كونه بسيطا في الخارج والذهن كما مر (واما الثانى فلانا نعقل كثيرا من المعاني مع الغفلة عن غيرها (فان قلت فلو كان ان الغفلة عن اللوازم لا تدل على عدم كونها في الواقع فيجوز ان يكون للفظ لوازم يكون الدلالة عليها بالالتزام فلا يلزم للمطابقة (قلت ليس المراد ان الغفلة تدل على عدم كون اللوازم في الواقع وعدم كون الدلالة عليها التزامية بل المراد ان الحكم بعدم التزام المطابقة للالتزام على تقدير اعتبار اللزوم الذهني فيه بديهي ضرورة انا نعقل كثيرا من المعاني مع الغفلة عن غيرها فلو كان لها لوازم ذهنية يستلزم تعقلها هذه اللوازم وهذا يقتضى ان يكون المعتبر في الالتزام اللزوم الذهني بالمعنى الاخص فافهم (وكونه) اى كون الشئ (ليس غيره) اى لا يصدق عليه غير هذا الشئ مثلا زيد من لوازمه انه ليس بعمر و لانه لا يقال انه عمر و وكذا كل شئ ليس غيره (هذا جواب سؤال مقدرو وهو ان الالتزام لازم للمطابقة لان كل شئ له لازم وهو انه ليس غيره فلا يخفى معنى مطابق عن كونه ليس غيره فيكون هذا المعنى لازما لكل معنى من المعاني فلا يصح قول المصنف رح ولا عكس في الالتزام غاية الجواب ان كونه ليس غيره (ليس مما يسبق الذهن اليه دائما) اذ كثير اما تصور الهيئات ولا يخطر ببالنا غيرها فضلا عن أنها ليست غيرها وفي دلالة الالتزام يلزم ان يكون الذهن سابقا من اللزوم الى اللزوم (لا يقال ان علم الشئ عبارة عن انكشافه بحيث يمتاز عن غيره فالامتياز عن الغير من لوازم العلم (لانا نقول هذا مسلم لكن لانهم ان الامتياز عن غيره يستلزم الشعور بالغير فافهم (فان قلت ان كل معنى من المعاني لا يخفى من كونه شيئا ومعلوم ما مفهومه وهذه من لوازمات تعقل الشئ لا يحتاج الى تصور الغير (قلت لاشك في ثبوت هذه الامور لكل معنى من المعاني واما اللزوم تصورهما عند تصور المعاني فممنوع لانا نعقل شيئا ولا نلتفت اصلا الى شئ من صفاته فيبطل ما زعم الامام الرازي من لزوم الالتزام للمطابقة مستدلا بينه البيانات المذكورة ولعل زعم ان اللزوم البين بالمعنى الاعم معتبر في الالتزام مع انك قد عرفت ان المعتبر اللزوم البين بالمعنى الاخص وهو ان يلزم من تصور اللزوم تصور اللزوم وهذه الامور ليست كذلك ولا يخفى عليك ان عدم اللزوم بينهما بهذا البيان انما يتم اذا كان من شرط الالتزام لزوم عقلي واما اذا كان اعم من ان يكون عقليا او عرفيا كما قال المصنف رح فليس يتام لجواز ان يكون له لازم عرفي باعتباره يكون الاستلزام بينهما (واما

التضمنية والالتزامية فلا لزوم بينهما) هذا بيان حال التضمنية مع الالتزامية بعد بيان حالهما مع المطابقة (حاصله ان التضمن ليس بلازم للالتزام ولا بالعكس اما الاول فلان المعاني البسيطة قد يكون لها لوازم ذهنية فيناك التزامى بدون التضمن كدلالة العمى على البصر فان البصر خارج عنه ولازم له (لا يقال ان العمى هو عدم البصر فيكون هناك تضمن ايضا) لانا نقول ان العمى عبارة عن عدم منسوب الى البصر والبصر خارج عنه فلا يكون مركبا (فان قلت ان قيد البصر وان كان خارجا عنه لكن تقييده داخل فيه لان العمى في لغة العرب موضوع للعدم مع التقييد (قلت ليس الكلام هنا على استعمال العرب ومحاوراتهم بل المسمى وجود معنى بسيط له لازم ذهني فالعمى وان كان مقيد الكن يمكن ان يؤخذ على طريق لا يكون التقييد والقيد داخل فيه وهذا القدر يكفي للمثال وقد مثل بالواجب تعالى انت خبير بان الواجب تعالى ليس له لوازم حقيقية عند كثير من المتكلمين فضلا من ان يكون عقلية وهذا لا يتم اذا اريد بالموافق اعم من ان يكون عقليا او عرفيا فالواجب له لوازم عرفية واما اذا اريد اللزوم العقلي كما هو عند المنطقيين ففي غير الخفاء (واما الثاني وهو ان الالتزامى ليس بلازم للتضمن اذ كثير من المعاني المركبة يتصور مع الغفلة عن جميع عوارضه كالانسان مثلا فانه يتصور ولا يفهم منه معنى خارج عنه واما قول ان هناك شعور بالمعنى الخارجى لكن ليس لنا شعور بالشعور فبعبء غاية البعد لا يلتفت اليه*) (فان قلت ان المركب عبارة عن مجموع الاجزاء مع الهيئة التركيبية فالتركيب من لوازمه ولا يمكن وجوده بدون السكل والجزء والتركيب فيهما لا بد من التضمنية والالتزامية فلا يصح القول بانفكاك التضمن عن الالتزام قلت في المركب لا بد من فهم ما يصدق عليه السكل والجزء واما فهم السكلية والجزئية فغير لازم لانهما من العوارض فتصورها ليس من لوازم تصور الذات لا يذهب عليك ان اريد باللزوم من اللزوم التقديرى بحيث لو كان لمعنى لازم لكان دلالة عليه بالالتزام فعدم استلزام التضمن الالتزام مشكل (الافراد) اى كون الشيء مفردا (والتركيب) اى كونه مركبا (صفة اللفظ) يعنى ان اللفظ موصوف بصفة كونه مفردا او كونه مركبا لا المعنى هذا بيان ماهو من نواحي الدلالة لان اللفظ اذا دل على المعنى فلا يخفى اما ان يكون مفردا او مركبا فبينهما يعلم ان اى مركب يدل على القول الشارح و اى مركب يدل على الحجة والاول هو المركب التقييدى والثانى هو الخبرى كالفضية التى تكون جزء القياس وبين الالفاظ المفردة لكونها دالة على اجزاء المعرف والحجة (واختلف فى ان الافراد والتركيب صفتان للالفاظ او المعاني فذهب البعض الى ان الافراد والتركيب صفتان للمعنى واليه مال مير ابو الفتح فى حاشية الجلالية وهو موافق لمذهب المنطقيين لانهم لا يبحثون الا عن المعاني فالمعنى المركب ما يدل جزء لفظ ذلك المعنى على جزء المعنى والمفرد ما ليس كذلك وذهب البعض الى انها صفتان للفظ وهو موافق لاهل العربية فاللفظ المركب ما يكون جزءه دالة على جزء معناه ولا شبهة ان الالفاظ والمعاني معتبران فى الافراد والتركيب وان احدهما دال والاخر مدلول فمن راعى جانب الدال ذهب الى كونهما صفة اللفظ كما اختاره المصنف رحمه الله ومن راعى جانب المدلول ذهب الى انها صفتان

للمعنى كما ذهب اليه مير ابو الفتح فقول المصنف رحمه الله رد عليه كما قال في الحاشية قال مير
ابو الفتح في حاشيته على الحاشية الجلالية للتعذيب ان الافراد والتركيب صفة للمعنى وقوله الافراد
والتركيب صفة للفظ رد عليه كما لا يخفى والبه اشار قدوة المحققين فخر الملة والدين في الحاشية حيث
قال الافراد والتركيب صفة للفظ لا للمعنى وقيل بالعكس فتأمل (حاصله ان فخر الدين قال الافراد
والتركيب صفة للفظ لا المعنى وقيل صفتان للمعنى لا للفظ فاشار بقوله قيل الى ان مختاره هو الاول لان
قيل يستعمل في موضع الضعف والمرجوح فالراجح عنده هو مختار المصنف رحمه الله تعالى والسابق
الى الذهن اولها هو الالفاظ فهي بموصوفية الافراد والتركيب اولى والحق ان النزاع لفظي لان
مال قول المتنازعين واحد لان اللفظ والمعنى كليهما معتبر ان فيهما ومتلازمان تحقيقا الا ان الفرق
بينهما انهما اذا نسب الى المعنى يقال في تعريف المفرد والمركب ما لا يدل جزاء لفظ معناه وما يدل جزاء
لفظ معناه واذا نسب الى اللفظ يقال ما لا يدل جزاء وفيضاف الجزاء الى اللفظ بدون الاحتياج الى التقدير
بخلاف الاول فانه يحتاج الى تقدير اللفظ ليصح المعنى وهذا لا يقتضى تفاوتا في اعتبار المعنى
لان الدال والمدلول والالفاظ والمعاني معتبران في كل منهما وليس التفاوت الا في التعبير فقط هذا هو
النزاع اللفظي (لانه) اى اللفظ هذا دليل على ما اختاره من كونها صفتين للفظ (اى دل جزاء) اى
جزاء اللفظ (على جزاء معناه) اى معنى اللفظ (فمركب) لوجود التركيب فيه (ويسمى) ذلك
المركب (فولا) واطلافة على ذلك اطلاق مجازى اذ هو حقيقة في التلفظ والمركب انما هو القول
(ومؤلفا) لتألفه فالمركب والقول والمؤلف كلها متعده بحسب المعنى وانما الفرق باعتبار التعبير
بالالفاظ المختلفة وقد يفرق بين المركب والمؤلف بان ما يكون بين اجزائه مناسبة والفق يسمى
مؤلفا وما ليس كذلك فهو المركب وربما يفرق بينهما بان ما يدل جزاء على شئ فان كان هذا
الشئ جزاء المعنى الدال فهو المؤلف كعبد الله اذ لم يكن علما فجزاءه وهو العبد يدل على المعنى
وهو العبودية وهذا المعنى جزاء من معنى الدال وهو عبد الله وان لم يكن جزاء المعنى الدال فهو مركب
كعبد الله اذ اصار علما فمعناه هو الشخص المعين وجزاء هذا اللفظ الدال وهو العبد يدل على معنى
العبودية لسكن ليس هذا المعنى جزاء من معنى الدال وهو الشخص المعين لان اجزائه هي اعضاءه
ومقابل هذا المركب هو المفرد بمعنى ما لا يدل جزاء على شئ اصلا لا المفرد المذكور في المتن فانه
مقابل للمؤلف (والا) اى وان لم يدل جزاء اللفظ على جزاء معناه (فمفرد) فان قلت ان المفرد مقدم على
المركب والمص اختار العكس (قلت) التقابل بين المفرد والمركب تقابل العدم والملكية والاعداد
انما تعرف بسلكتها فلماذا قدم تعريف المركب على المفرد (فان قيل ايراد التعريفات غالبا انما
يكون بالاستقلال فما وجه ايرادها في صورة الاستدلال فلنا المقصود اقتصار الكلام وحصول المرام
واطمينان اذ هان ذوى الافهام وهو لا يحصل الا بايرادها بهذا النمط (لا يقال تعريف المفرد ليس
جامعا لخروج عبد الله علمائه مع كونه منه لانه يصدق عليها ان جزاء لفظه يدل على جزاء معناه لان
ما يدل عليه جزاءه هو جزاء معناه الاضافي (لانا نقول المراد دلالة على جزاء المعنى المقصود والمقصود

من العلمية هو الشخص المعين ولا يدل جز هذا اللفظ على جز هذا الشخص المعين المقصود
 فالقصد ايضا معتبر في الدلالة وان لم يذكر بناء على المشهور فالمفرد على اربعة اقسام الاولى
 ما لا يكون له جزء أصلا كهمزة الاستفهام والثاني ما يكون له جزء ولكن لم يدل على جزء ومعناه كزيد
 مثلا فان اللفظ اجزاء وهي الحروف الثلاثة ولكن لا يدل واحد منها على جزء معناه وهو عضو من
 اعضاء الشخص المعين والثالث ما يكون له جزء دال ولكن لا على المعنى المقصود كعبد الله
 علما فان له جزءا دالا على معناه لكن لا يدل على المعنى المقصود وهو الشخص المسمى به والرابع
 ما يكون له جزء دال على المعنى المقصود لكن لا لتدعيه غير مقصودة كالحيوان الناطق اذا سمي
 به شخص انساني فدلالة جزء اللفظ مثلا على جزء معناه المقصود وهو الشخص الانساني لان الحيوان
 جزء ماهية هذا الشخص لكن دلالة على هذا ليست مقصودة بل المقصود ح انها هو الشخص
 المسمى به مع قطع النظر عن كونه حيوانا وناطقا وكون كل واحد منهما جزءا له (فان قلت الحيوان
 الناطق اذا لم يكن علما فهو مركب مع ان تعريف المفرد يصدق عليه لان جزء لفظه لا يدل على
 جزء معناه التضمني وفي التعريف لم يقيد الدلالة بكونها على جزءه المطابق فلم يصح تعريف
 المركب جامعا لوجهه والمفرد مانعا لدخول ما هو ليس من افراده (قلت المركب ما يكون جزءه
 مقصود الدلالة في الجملة باي دلالة كانت على جزء ذلك المعنى فالحيوان الناطق مركب لان فيه
 دلالة على الجزء المطابق وان لم يكن على الجزء التضمني وفي المفرد لا بد من انتفاء الدلالة من
 جميع الوجوه فلا يكون مفردا ولذا قيد البعض بكون دلالة جزءه على جزء معناه المطابق فيرد
 عليه المركبات المجازية لانه لا دلالة فيها على جزء معناه المطابق وليست مستعملا في معناه
 الموضوع له الحقيقي الا ان تدخل فيه ويراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى كما مر وان شئت
 تفصيل المقام والاطلاع على ما يخرج من الاحتمالات فارجع الى شرح جدى ومولائى عمدة
 العلماء وقوة العرفاء احمد عبد الحق قدس سره والخوف الاطالة فتركناه (وهو) اى المفرد (ان
 كان مرآة) اى آلة واسطة (لتعرف الغير) اى لان يعرف به حال الغير (فقط) اى لا يقصد
 به غير هذه المرتبة للغير (فاداة) اى فيسمى هذا المفرد اداة في عرف المنطقيين وعرفا في عرف
 النحاة حاصل ان المفرد ان كان دالا على معنى غير مستقل بالمفهومية بمعنى انه لا يعقل بدون انضمام
 امر آخر يكون هو مرآة فاداة كفى وعلى فانها يدلان على نسبة الظرفية والاستعلاء فيى واسطة
 لتعرف حال الطرفين وهما لا يدلان الا على النسبتين المطلقتين ونعين النسبة انما هو بتعين الطرفين
 لا يقال ان الاداة اذا كانت واسطة لتعرف الغير فلم يكن لفظا دالا على معنى بالذات لان
 فهمها يتبعه فهم الاطراف فكيف يكون من اقسام المفرد الذى هو الدال بالذات كما عرفت (لانا
 نقول ان فهم الاطراف واسطة في الثبوت للدلالة فيكون الدلالة وصفا ثابتا للاداة التى هي ذات
 انواسطة للاطراف بالذات كالحركة الثابتة للبدن والمفتاح جميعا فلا يضر كونها دالة بالذات واما
 الملاحة فالاطراف فيها واسطة في العروض والملاحظة ثابتة لها بالذات وللاداة بالعرض لان

ملاحظتها ليست الا بملاحظة الاطراف فالتبعية في الملاحظة مسلم ولا شك انها غير الدلالة والكلام فيها (فان قيل ان اهل العرب يقولون ان من موضوعه لا ابتداء وعلى الاستعلاء ومعنى الابتداء والاستعلاء معنى مستقل بالمفهومية لانها معنيان اللفظيها وهما اسمان بلا خلاف فلو كانا غير مستقلين يلزم كون لفظيها الموضوعين لهما حرف فامع انهما اسمان فصار الحرف في الموضوع له موضوعا بمعنى مستقل فيلزم كون الحرف اسما (فلنا هذا المعنى الملحوظ بالذات ليس معنى للحرف بل معنى الحرف هو الذي لا يناله الملاحظة اولا وبالذات وفي الوضع لابد من لحاظ المعنى اولا وبالذات والمعنى الحرفي لما لم يصلح لذلك فلا بد من ايراد معنى لازم له جامع والجامع معنى اسمى فوضع الحرف عام والموضوع له خاص فالابتداء والاستعلاء في من وعلى مثلا مرأتان لملاحظة العلاقات الابتدائية والاستعلائية الجزئية فتأمل) فان قلت قد تقدم المركب على المفرد في التعريف لما عرفت فها وجه تقديم المفرد على المركب في بيان الانقسام (قلت ان التعريف يكون باعتبار المفهوم ومفهوم المركب كان وجوديا ومفهوم المفرد عدم هذا الوجود فلو وجود مقدم على عدمه والاقسام باعتبار الذات وذات المفرد مقدم على ذات المركب بالطبع لا احتياجه اليه فيتناقضه ليوافق الوضع بالطبع) ونقض بالاسماء اللازمة للاضافة بان فهم معناها يحتاج الى المضاعف اليه فصارت غير مستقلة بالمفهومية فدخل تحت تعريف الاداة فيلزم كونها اداة مع انها اسماء (والجواب عنه ان معاني هذه الاسماء مستقلة بالمعوظية ويتعلق للمعاط بها من غير واسطة في العروض وتكون واسطة للمعاط حال الغير ايضا فلا يكون سفير محضا بخلاف الاداة فانها لا تتعلق للمعاط بمعانيها وانما هي سفير محض لملاحظة حال الغير فهي لا تتعلق للمعاط لها بالذات وانما يتعلق بالواسطة في العروض (والحق ان الكلمات الوجودية) اى التى تدل معانيها على الوجود ككان وصار واصبح وغيرها من الافعال الناقصة (مهما) اى من الاداة عند المنطقيين اما عند الموديين فهي من الافعال الناقصة لدلائها على الزمان ونقصانها عن درجة الافعال لعدم صفة الخبر بها وعدا وانما سميت الكلمات الوجودية لانها ليس مفقود ماتها الاثبوت نسبة في زمان فقول المصنف والحق اشعار بان في كونها من الافعال اختلافا فصدق البعض افعال لتصرفها واقرارها بالزمان وهو لا يوجد الا في الفعل وقال البعض انها من الاداة لان معناها غير مستقل لا يتم الا بالاسم والخبر والمنطقي انها ينظر الى المعاني وهي غير مستقلة كالاداة فالحق انها منها (فان) بالتشديد من الحروف المشبهة (كان) اى لفظ كان (كون الشئ شيئا لم يذكر بعد) اى مادام يذكر كان هذا دليل لكونه من الاداة حاصل ان كان معناه كون الشئ وهو اسم كان شيئا وهو خبره مثلا كان زيد قائما معناه كون زيد شيئا وهو القيام وام يذكر هذا الشئ مادام يذكر كان ويكون مذكورا بعده كها ترى وهذا الكون نسبة محضة غير مستقلة فصارد الاعلى معنى غير مستقل والمنطقيون ينظرون الى المعنى فوجدوا معناه كالاداة فقالوا انها اداة (ونسبته) اى اى تسمية هذه الكلمات (كلمات) دون اداة هذه جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الافعال لما كانت من الاداة فلم سموها كلمات دون اداة والجواب ان تسميتها كلمات (لتصرفها) اى لتصرف هذه

الكلمات يجعلها ماضيا ومضارعا وغير ذلك من النهى والامر واسم الفاعل والمفعول وغيرها (ودلالاتها) اى دلالة هذه الكلمات (على الزمان) والتصرف واقتران الزمان انما يكون في الكلمات فلذا سبواها بها واما بالنظر الى المعاني التى هي منظور المنطقيين فليس الامن الاداة فتسميتها بها عندهم ليس الاعلى سبيل المجاز بمشايبتها اياها في التصرف واقتران الزمان والنعاة منظورهم الالفاظ والفاظها لما كانت متصرفة ومعانيها مقترنة بالزمان وهو من خواص الافعال فعدها منها (فان قلت هذا بحث عن الالفاظ والنظر الى الالفاظ يرجع باعتبار البحث ما قال اهل العربية من كونها افعالا (قلت ان المنطقيين وان كانوا يبحثون عن الالفاظ لكنها ليست مقصودة بالذات بل من حيث انها الدالة على المعانى المصطلحة فالمقصود من الالفاظ هو المعانى ووجودها غير مستقلة ورجعوا جانبها وعدها من الاداء فالاداة عندهم قسبان ما لا يقترن بالزمان اصلا وما يقترن به وهو يكون من الروابط الزمانية كالافعال الناقصة وعند النعاة تكون الافعال على قسمين بعضها يدل على الحدث والزمان والنسبة وبعضها لا يدل على الحدث بل على الزمان والنسبة كجذبه الكلمات (فان قلت لما عدها من الاداة وصارت منها فلم لم يغير واسمها ولم يسمىها اداة كغيرها من الادوات (قامت الكلام في التسمية اسهل ولا يبالون بها ولم يلتفتوا الى الالفاظ (لا تندب عليك ان كان التامة بقيت داخله في الكلمات لعدم وجود المعنى الحرفية فيها (والاستاذ المحقق قدس سره قال بدخول الناقصة ايضا فيها وتلخيص كلامه ان طبيعة الوجود المصدري الذى يعبر عنه بالفارسية بهستى امر واحد وهو المعبر بالكون وهو في نفسه معنى مستقل وعدم الاستقلال انما يعرض له بخصوصية لحاظ بين الموضوع والمعمول فلو افترن بامر واحد كزيد مثلا كما في التامة يبقى على استقلاله فعرض عدم الاستقلال انما هو من جهة الربط لا بحسب نفسه فهو مائتها مستقلة وعدم الاستقلال بسبب العوارض الخارجية لا يضر جها عن الاستقلال ولا يدخلها في غير المستقل والا يلزم ان يكون جميع الافعال المتعدية مثل لقي زيد عمرا وغيره من الادوات (لا يقال ان الافعال الناقصة لا تدل الاعلى النسبة والزمان وليس فيها معنى حدثي لتستقل به لاننا نقول معنى الوجود المصدري محفوظ فيها والنسبة انما هي من العوارض كما في المثال انتهى ولك ان كان المذكور ليس معناه كونا مطلقا بل كون مخصوصا محتاجا الى ذكر الاسم والخبر كمن معناه الابتداء المخصوص وهو لا يتصور بدون الطرفين فصار حاله كحال الاداة قال السيد الزاهد ان الكون نسبة محضة غير مستقلة وليس معنى مشترك بين الكونيين كيف وهذا المعنى ان كان مستقلا كان كونا في نفسه لا غيره وان كان غير مستقل كان كونا لغيره لاني نفسه واما الافعال المتعدية فمعناها مستقلة وان كانت بحسب الاستعمال محتاجة الى الغير فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق (والا) اى وان لم يكن مرآة لتعرف حال الغير (فان دل) اى هذا المفرد (بيشئت) اى بصورته التركيبية الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف (على زمان) من الازمنة الثلاثة (فكلمة) اى فيسمى هذا المفرد كلمة نوضيحه ان المفرد ان لم يكن مرآة وكان مستقلا بالدلالة على معناه المفهوم من لفظه

ويكون هيئته الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف دالة على زمان من الازمنة الثلاثة وهي الماضي والحال والاستقبال فهي كلمة كنصر فان هيئته التركيبية مع التفتحات الثلث دالة على معنى مقترن بالزمان الماضي فيكون فعلا عند النحويين وكلمة عند المنطقيين (فان قيل الهيئة بدون المادة لا تدل على شيء فلم قال بهيئته ومادته) قلت ان الهيئة لا توجد بدون المادة فاذا قال بهيئته والمادة من شرائطها فقد فهمت منها فلا حاجة الى ذكرها فالدال هو الهيئة والمادة من شرائطها لا شرطها فلا ينتقض بمثل الزمان والصبح والغروب اي المساوئف والامس فانها وان دلت على الزمان اسكن لا بهيئتها فقد بله الهيئة مع وجودها في هذه المادة الخاصة بالمادة هيئتها شرط الدال لا شرطه والاسكن لفظ الدخول والاقبول ابضاد الاعلى الزمان مع انه ليس كذلك فعلم ان هذه الدلالة باعتبار خصوصية المادة وشرائطها وفي الكلمة لا تكون المادة شرطا بل شرطا واما عند النحويين يخرج الصبح والغروب بفيد احد الازمنة الثلاثة ايضا وهنا اعتبر والدلالة على الزمان مطلقا فتخرج بفيد الهيئة (فان قلت ان هيئته نصر توجد في جسد مع انها غير دالة على معنى فضلا عن الزمان لانه مهمل وكذا في حجر لا يدل على الزمان لكونه غير متصرف) قلت المراد بدلالة الهيئة دلالتها اذا وجدت في مادة موضوعة متصرفا لا مطلقا في جسد الوضع مفقود وفي حجر التصرف مفقود وما وجد فيه الهيئة مع شرط الوضع والتصرف يدل على الزمان لا محالة (فان قيل ان احد يوجد فيه هيئة الماضي ويعمل يوجد فيه هيئة المضارع وهما مشتقان من الحذف والعمل ومادتهما متصرفتان مع انهما اسمان لا يدلان على الزمان) قلنا ان احد وكذا يعمل اذا كانا علمين لا يكونان متصرفين بل صارا جامدين واما اذا لم يكونا كذلك فهما يدلان على الزمان والاشتقاق الصرف لا يكفي للتصرف (لا يقال ان صيغ المتكلم والمخاطب وغيرها مختلفة مع الاتفاق في الدلالة على الزمان فعلم ان الدلالة ليست بهيئة والاختلاف في هذه الصيغ لا نأقول المراد دلالة نوع الهيئة لا شخصها فالهيئة الماضية باقية في جميعها باعتبار النوع وهي دالة والمادة من شرائطها لا نأعلم بالضرورة ان الهيئة اذا انعقدت والمادة ان اختلفت كما في ضرب ووعلم تختلف الدلالة على الزمان الماضي واذا اختلفت الهيئة وان انعقدت المادة كضرب ويضرب اختلف الزمان فعلم ان المادة من شرائط الدلالة لا من شرطها اولئك ان تقول ان اريد بالمادة مجموع الحروف سواء كانت اصلية او زائدة فلا شك في اختلاف المادة في ضرب ويضرب لزيادة علامة المضارع في ضرب ما ليس في ضرب فالدلالة مختلفة مع اختلاف الهيئة فلا يصح قولهم واختلف الزمان باختلاف الهيئة وان انعقدت المادة وان اريد بها الحروف الاصول فكثير ما يتحد كلمتان هيئة ومادة ويختلف الزمان كما في تكلم وبتكلم فان هيئتهما ومادتهما متحدتان لان المراد بالهيئة هنا الهيئة الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها ولا شك في انعقادها مع اختلاف الزمان اذ احدهما يدل على الزمان الماضي والاخر على المضارع فلا يصح قولهم انعقاد الزمان بانعقاد الهيئة واختلافه باختلافهما (فان قلت ان لفظ ظرف الزمان ايضا يدل بهيئته على الزمان كمشرق فيلزم ان يكون كلمة مع انه ليس كذلك قلت المراد ما يكون دلالة

بهية مخصوصة بالزمان ولا يدل على معنى آخر سواه والطرف بينه الهيئة يدل على المكان ايضا
 فيخرج عن الفعل (لا يقال هذا التعريف مخالف للنحويين لاطلاق الزمان فيه بدون تقييد
 اقتران احد الازمنة الثلاثة كما فيه النحويون مع ان كل كلمة عند المنطقيين فهو فعل عندهم لانا نقول
 ان في الهيئة يقنى عنه فان غير الكلمة لا يدل على الزمان كدلالة الكلمة ببيتها فلا حاجة اليه
 وقد اشتهر بين القوم ان لفظ الكلمة مشتمل على المادة والهيئة والمادة دالة على الحدث وهو
 المعنى المصدرى والهيئة على النسبة الى الفاعل والزمان لاختلفا باختلاف الهيئة (ويرد عليه ان
 النسبة غير مستقلة واذا كانت داخلية في الكلمة فصارت مركبة منها ومن غيرها وهو الحدث والفاعل
 والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل فصارت غير مستقلة كالاداة فلم جعلها قسيما لها وما
 اجيب عنه بان الفعل باعتبار معناه التضمنى مستقل لا مطلقا لعدم استقلال معناه المطابق لا يضر
 ناليس يتام لان التضمن متعدد مع المطابقة عند المنطقيين وفي ضمنها وفيه فهمها فكهم الجنس في ضمن
 النوع فلا يلاحظ الا في المطابقة وهي غير مستقلة والتضمنى ليس ملاحظا في الذات ليكون مستقلا
 فالحق في الجواب ما ذهب اليه العلماء الفصول من ان معنى الفعل معنى واحد اجمالى يعمله العقل الى
 هذه الثلاثة فهذا الامر الاجمالى مستقل وان كان بعض اجزائه غير مستقل لان الاستقلال وعدمه
 صفتان للملاحظة فاذا لوحظ الشيء بلحاظ استقلالي يكون مستقلا واذا لوحظ من حيث كونه مرآة
 لغيره يكون غير مستقل وفي الامر الاجمالى لا يلاحظ اجزائه بحيث يكون احدها متنازعا عن الآخر
 ليكون غير مستقل بل المجموع من حيث المجموع مع عدم التفصيل مستقل فصارت الكلمة مستقلة
 باعتبار معناه المطابق ايضا فمعنى الفعل معنى واحد بسيط اجمالى يعمله العقل عند التفصيل الى
 الحدث والنسبة والزمان وهو معنى مستقل بالمفهومية صالح لكونه مسندا او لا يصلح لكونه مسندا
 اليه (ولا يرد عليه ان معنى الفعل اذا كان مستقلا فكما يصح كونه محكوما به فكذلك يصح كونه محكوما عليه
 مع انهم اتفقوا على امتناعه لان الفعل وضع لذلك المعنى ما يؤخذ على انه مسند الى شئ كما ان الحرف
 وضع لمعنى من حيث كونه مرآة للغير وهنا ابحاث مذكورة في شرح جدى ان شئت فارجع اليه
 ولخوف الاطالة تركناها وليس لها في كشف المرام فائدة معتدة بها (وليس كل فعل عند
 العرب) اى كلما يقول له العرب فعلا (كلمة عند المنطقيين) اى يقول المنطقيون له انه
 كلمة هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان الفعل عند العرب يسمونه المنطقيون كلمة فكل فعل
 عندهم يكون كلمة عند المنطقيين فدفعه بانه وان كان الفعل عند اهل العرب هو الكلمة عند
 المنطقيين لكن ليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين بل البعض فعل وكلمة والبعض فعل
 ليس بكلمة (فان نحو امشى) على صيغة المضارع المتكلم (فعل عند العرب) لا قترانه باحد الازمنة
 الثلاثة (وليس) اى امشى (بكلمة عند المنطقيين لاحتماله) اى امشى (الصدق) اى كونه
 صادقا بان يمشى المتكلم في الواقع ايضا (والكتب) بان لا يمشى ويقول بلسانه فصار خبرا
 والخبر من اقسام المركب والكلمة ليست منه بل من المفرد فهذا ليس بكلمة عند المنطقيين مع انه فعل
 عند العرب وكك نمشى على صيغة المضارع (بخلاف يمشى) على صيغة المضارع الفائب لعدم

احتمال الصدق والكذب لعدم دلالة على الفاعل المعكوم عليه والالكان ذكر الفاعل تا كيدا
 لافاعلا حقيقة كما في امشى انا وتمشى انت مع ان القول بالتاكيد باطل في محاوراتهم فعلم انه ليس
 فيه فاعل اصلا فلا يكون خبرا داخلا في المركب بل هو مفرد في هذا اجتماع الفعل والكلمة عندهما
 (توضيحه ان نظر المنطقيين الى المعاني فلما فيه وامن امشى وتمشى معاني تضمن الكذب والصدق وهذه
 المعاني لا يحتاج في فهمها الى ضمنية فيصح تصديق فائله وتكذيبه والمعتدل للصدق والكذب انما هو
 الالفاظ المركبة فعلم ان هذه الصبغ مركبة مفيدة لفائدة تامة يصح السكوت عليها فلا تكون من
 أفراد الكلمة التي هي قسم المفرد بخلاف يمشى الفائب فان معناه ليس محتملا للصدق والكذب
 ولم يفت فائدة تامة يصح السكوت عليها ما لم ينضم اليه ضمنية وهي الفاعل حتى لو لم يضاف اليه
 هذه الضمنية نسب الى الهزل فلم انه مفرد وليس مادة دالة على شيء (وقد استدل عليه بان
 المضارع المتكلم والمخاطب يدل جزئ لفظيتهما على جزء معناه لان الهمزة في المتكلم تدل على
 الواحد والنون في التثنية والجمع على المتعدد والتاء تدل على المخاطب والباقي على الحدث وما
 يدل جزئ لفظه على جزء معناه فهو مركب فصار المتكلم والمخاطب مركبين دون الفائب (وبرد عليه
 ان الياء في الفائب تدل على الغيبة والباقي على الحدث فالتفرقة تحكم (واجيب بان الياء لا تدل على
 معنى زائد سوى الحدث لان الفاعل غير داخل فيه بل حاله كمال كان منتظرا الى ذكر الفاعل ويقال
 معناه اجبائي يحلل العقل الى نسبة الحدث الى فاعل فلا اسناد فيه بالفعل ولذلك ذكر فاعله لا يكون
 تا كيدا بخلاف يمشى اذا قيل تمشى انت يكون انت يكون انت تا كيدا فعلم ان الفاعل داخل فيه ليصح
 كون انت تا كيدا له فزيد في يمشى زيد فاعل حقيقة وليس تا كيدا فيه معناه ليس الا الحدث
 والنسبة فلم يكن مركبا منهما ومن الفاعل كالمتكلم والمخاطب (فان قلت ضرب يضرب يدلان
 بهيئتهما على الزمان وبمادتهما على الحدث وهما مركبان من المادة والصورة فجزئ لفظيتهما يدل
 على جزء معناه فدخل تحت المركب وخرج من المفرد فلا يكون تعريفا عاما (قلت المراد
 بالاجزاء الاجزاء التي هي الالفاظ مرتبة في التلفظ والسمع بان يتلفظ احدها اولاً ثم يتلفظ الآخر
 وكذا يسمع احدها ثم يسمع الآخر وفي ضرب ليس كذلك لان الصورة والمادة انما توجد ان معا
 فلا اعتبار للدلالة هذه الاجزاء على اجزاء المعاني بخلاف امشى فان تلفظ الهمزة قبل الباقي يدل
 على المتكلم والباقي على الحدث فصارت اجزاء اوثة المترتبة بحسب التلفظ دالة على اجزاء المعاني
 وهذا شأن المركبات (فان قيل ليس الفرق بين المخاطب والفائب الانعيين الفاعل في احدهما دون
 الآخر وليس لهذا الفرق دخل في احتمال احدهما للصدق والكذب دون الآخر لان النسبة الى
 الفاعل سواء كان معينا او غير معين توجب احتمال الصدق والكذب فالغائب صار كالحاضر في
 احتمال الصدق والكذب فما وجه قول المنطقيين بان المخاطب والمتكلم ليس بكلمة والفائب كلمة
 (قلنا ليس الفاعل الغير المعين داخلا فيه والالكان عمله على زيد فمنعنا لان اطلاق الغير المعين
 لا يصح على المعين ولو سلم ان الفاعل داخل فيه فنقول معناه ان شيئا معينا في نفسه عند القائل

و مجهولاً عند السامع وجعله المصدر في هذا ليس الثبوت لشيء معين عند السامع ليقول لقائل
انه صادق او كاذب لان المثبت له مجهول فما لم يعلم كيف يحكم بصدق ثبوت المجهول له او كذبه
بخلاف المتكلم والمخاطب فانه معين معلوم عند القائل والسامع جميعاً فيصح الحكم عليه بالصدق
والكذب والمنطقيون انما يبحثون عن المعاني ولما وجدوا معاني المضارعة سوى الفائب متمثلة
للصدق والكذب عدوها من المركبات والفائب بقي في المفردات فكان هذا علامة كلامهم
وان شئت استيعاب الكلام فارجع الى شرح المطالع (والا) اي وان لم يدل بيئته على زمان
مع عدم كونه مرآة اتعرف حال الغير (فهو) اي هذا القسم (اسم) اي يسمى اسماً والمصدر في
هذه الاقسام حصر عقلي لان حاصله ان المفرد اما ان يدل على معنى في نفسه بحيث لا يكون مرآة
املاحة الغير او لا الثاني الحرف والاول اما ان يدل بيئته على زمان او لا فالاول الكلمة والثاني
الاسم فهذا الحصر دائري بين النفي والاثبات وهذا هو الحصر العقلي وتعرف الاسم على ما بينه
المصنف لما كان مشتبهاً على العدميين وهو عدم كونه مرآة وعدم اقترانه بالزمان اخره عن
تعريف اخر به لاشتمال تعريفهما على الوجود واما على ما قلت في بيان الحصر فليس كذلك (ومن
خواصه) اي من خواص الاسم وهي ما يختص به ولا يوجد في غيره (الحكم عليه) اي على الاسم
بمعنى كونه محكوماً عليه فان قلت للاسم خواص اخر فما وجه ذكر هذه الخاصة دون غيرها (قلت
الفرض ههنا متعلق من حيث كونه محكوماً عليه فاخترته (وفواجم) الفائلين يكون الاسم محكوماً
عليه دون غيره (من حرف جر وضرب فعل ماض لا يرد) هذا جواب سؤال مقدر وهو انكم
تقولون من خواص الاسم كونه محكوماً عليه مع ان الحرف ايضا يكون محكوماً عليه لانكم
تقولون ان من حرفي الجر فمن ههنا يحكم عليه بكونه حرف جر فصار محكوماً عليه فلم يبق
كونه من خواص الاسم لوجوده في الحرف وكذا في ضرب فعل ماض يحكم على ضرب بانه
فعل ماض فصار محكوماً عليه مع انه ليس باسم بل هو فعل فوجد المحكوم عليه في الفعل
والحرف ولم يبق من خواص الاسم لان الخاصة لا توجد في غير ما يختص به وهذا يوجد في
الفعل والحرف وتقرير الجواب ان هذا الابراد غير وارد (فانه) اي الحكم في ذلك المثال
(حكم على نفس الصوت) اي اللفظ (لاعلى معناه) اي معنى كل واحد من الحرف والفعل
(والمختص به) اي بالاسم (هو) اي المختص (هنا) اي الحكم على معناه الذي وضع اللفظ
بازائه توضيحه ان الحكم في نعو من حرف جر وضرب فعل ماض على لفظ من ولفظ ضرب
فان معنى هذه العبارة ان لفظ من حرف جر ولفظ ضرب فعل ماض وليس الحكم على معنى من
بكونه حرف جر ولا على معنى ضرب بكونه فعل ماض والالام بصح الكلام وما يختص بالاسم هو
الحكم على معنى الاسم لا على لفظه فالحكم على اللفظ ليس من خواصه فوجوده في غيره لا يضر نعم
لو وجد الحكم على المعنى في غير الاسم يضر لكونه خاصة قال في الحاشية وما قيل ان هذه علم لما هو
الحرف حقيقة وليس هذه به حرف بل هو اسم وكك ضرب فليس بشيء فانه لم يقل احد من

علماء اللغة بذلك فكيف يلتزم ذلك في المهملات نحو جسي مهمل كما لا يخفى انتهى حاصله ان بعضهم اجاب بان من في من حرف جر ليس هو قابل لعلم للحرف فالحكم في هذا المثال على علم الحرف لا على الحرف نفسه وكذا في ضرب فعل ماض الحكم على الضرب الذي هو علم الفعل فرده المس بقوله ليس بشئ لان علماء اللغة لم يقولوا بكونه علما للحرف والفعل فكيف يقال بها لم يقولوا به ولو سلم فيها بقول القائل في جسي مهمل فانه حكم على جسي بكونه مهلا مع انه ليس باسم ولا احتمال للعلمية فيه لكونه مهلا ليس به موضوع بشئ اصلا (فالعلم ما قال المس بكون الحكم على لفظ من ولفظ ضرب لا على معناها فافهم) فان قلت فكيف يجري هذا الجواب في قولنا معنى الفعل مقترون بالزمان فان فيه حكما على المعنى لا على اللفظ (قلت المراد ان غير الفعل بلفظه الذي وضع بازاء المعنى لا يصلح لكونه محكوما عليه كما يقال ضرب ويراد به معناه ويحكم عليه فهو ليس بقابل للحكم واما اذا عبر بغير هذا اللفظ فلا بأس بكونه محكوما عليه كما اذا عبر بلفظ فعل بخلاف الاسم فانه اذا عبر بلفظه مثلا زيد ويراد به الذات المخصوصة فيصطلح لان يحكم عليها بالقيام وغيره (لا يقال ان في قولنا معنى ضرب غير معنى في حكم على معناه لا محالة مع انكم قلتم انه من خواص الاسم (لانا نقول المراد ان الحكم على معناه اذا عبر بلفظه الذي وضع بازاء من غير انضمام لفظ آخر من خواص الاسم فلا بأس بكون الكلمة ايضا محكوما عليه لانه من خواص الاسم فالحاصل ان الحكم على معنى اللفظ مع التعبير عنه بلفظه الموضوع له من غير انضمام لفظ اليه من خواص الاسم ولا يوجد في غيره (فان قلت ان في قوائم الفعل لا يضرب عنه لا يخفى اما ان يكون المحكوم عليه هو معنى الفعل اول لفظه على الاول لزم اجتماع النقيضين لان عدم كونه غيرا عنه يقتضي ان لا يحكم عليه بشئ من الاشياء مع انه يحكم عليه بعدم الاخبار في هذا الكلام فصار مبطلا لنفسه كما في المجبول المطلق فتنتج عليه الحكم وعلى الثاني كيف يصح انه لا يخبر عنه لان لفظ الاسم والفعل شيان ويوجب عنه بما يوجب في المجبول المطلق بان الاخبار وعدمه باعتبار بين الاخبار بعصب تعبيره بلفظ الاسم وعدمه باعتبار ارادة معنى الفعل اذا عبر عنه بلفظه فافهم (والاول اى الحكم على نفس الصوت) يجري في المهملات ايضا هذا) اشارة الى جواب الايراد بالمهمات بان قولهم جسي مهمل يحكم فيه على جسي بكونه مهلا مع انه ليس باسم لانه غير موضوع والاسم من افراد الموضوع فما بقي كونه محكوما عليه خاصة للاسم لوجوده في غيره (وحاصل الجواب ان الحكم في جسي مهمل على نفس الصوت وهو لفظ الجسي وليس على معنى لعدم كونه موضوعا للمعنى والخاصة للاسم هو الثاني لا الاول وقد يورد على الكلام بان من حرف جر كلام والكلام لا يتركب الا من اسمين او من اسم وفعل وهذا مركب من حرف واسم وكذا جسي مهمل فانه مركب من كلمة وغيره فاجيب بان من علم فالحكم على الاسم وما اعترض عليه المس من في توضيح العاشية المنهية فتدكره (وايضا) مفعول مطلق بفعل وهو آص بمعنى رجع اى رجع رجوعا الى تقسيم ثان للمفرد فعلى هذا التقدير يجري هذا التقسيم في غير الاسم من اقسام المفرد ايضا وهو الفعل والحرف

فكل منها يكون ايضا متواطيا ومشككا ومشتركا ومنقولا وحقيقة ومجازا كذهب مثلا متواطىء ووجد
مشكك وضرب مشترك وصلى منقول ونطق الانسان حقيقة ونطاق الخيال مجاز واشرف كهن مشترك
بين الابتداء والتبعض وفي حقيقة اذا استعمل بمعنى الظرفية ومجاز اذا استعمل بمعنى على والمشهور
ان هذا التقسيم نفسى للمفرد باعتبار بعض اقسامه وهو الاسم ومقسم هذا التقسيم هو مطلق المفرد
لالمفرد المطلق الشامل لجميع الافراد لان الكلمة والاداة لا تكونان علما ومتواطيا ومشككا فانها
لا يتصفان بالكيفية والجزئية لان ماهو كل واحد جزئى يعكس عليه وكلاهما لا يكونان محكوما عليهما فعلى
هذا لو رجع الى الاسم يكون صحيحا ولو رجع الى المفرد يكون التقسيم لمطلق المفرد لانه ينسب
اليه حكم بعض افراده ايضا اذا العموم والاطلاق ليس يعتبر فيه بخلاف المفرد المطلق فانها
معتبر ان فيه (ان اتحد معناه) اى واحد معناه بحسب النوع او العدد بمعنى انه لا يكون له معنيان
(فمع تشخصه) اى تعين هذا المعنى بحسب الوضع بحيث لو تصور نفسه يمنع فرض صدقه على
كثيرين (جزئى) ان يسمى هذا المفرد المتعدد المتشخص جزئيا ووقع في بعض الكتب بدل الجزئى
علم وما اختاره اولى اشموله جميع الجزئيات سواء كانت اعلاما او لا (فان قلت ان العلم قد يكون
مشتركا فلم يتعد معناه حيث مع انه جزئى فانتقض التعريف جمعا) قلت مراده ان لا يكون له معنيان
من حيث هو كذلك فالعلم المشترك ليس له معنيان من حيث العلمية بل باعتبار وضعه لكل واحد
منهما بوضع على حدة ولا دخل له في العلمية اذ لا ينظر فيها الا الى المعنى الواحد وكذا اسم الجنس
المشترك ليس له معان من حيث هو كذلك فلا ينتقض تعريف المتواطىء والمشكك به (لا يقال ان
بعض الاعلام كلفظة الله وجبريل معانيها في الذهن فقط وتصوراتها غير مانعة عن فرض الشركة فيها
فانها غير محسوسة مع انها من اقسام الجزئى) لا فانقول المراد انه لو فرض تصورهما يتبع هذا التصور
صدقه على كثيرين فهذه لو فرضت تصورهما بنفسها دون اعتبار الوجوه السكينة لاشك في منعها عن
الصدق على كثيرين (واما علم الجنس فليس علما حقيقيا عند المنطقيين لان نظرهم الى المعنى
بالصدق ومعناه كل واحد جزئى كل الاعلام في عين الخفاء والاطلاق العام عليه في عرف اهل العرب باعتبار
الاحكام اللفظية ككونه مبتدأ او ذاسال وموصوفا بالمعرفة) ويدخل فيه (اى في تعريف الجزئى
(المضمرات واسماء الاشارات) فصارتا جزئيتين (فان الوضع فيها) اى في المضمرات واسماء
الاشارات (وان كان) اى هذا الوضع (عاما) باعطاء مفهوم (الكن الموضوع له) اى ما وضع هذه
الاسماء بازائه (خاص) معين شخصى فاعلم ان المضمرات واسماء الاشارات لا تغرب جان لعموم
الوضع عن الجزئى كانت مثلا موضوعا لرب بلعاط انه موجود محسوس مشار اليه فالوضع فيهما
وان كان عاما بلعاط هذا المفهوم الكلى لكن ما وضعت له هذه الاسماء وهى الافراد الخاصة خاص
بمتبع صدق كل واحد منها على كثيرين والجزئى ما يكون موضوعا لواحد معين فهذه الاسماء كذلك
فصارت داخلة تحت الجزئى (على ما هو التحقيق) اشارة الى ان في وضع المضمرات واسماء الاشارات
اختلافا وهو ان البعض ذهب الى ان اسماء الاشارات موضوعة لامر كلى بشرط استعماله في

الجزئيات فهي داخلة في الكلّ وخارجة عن الجزئى واستعمالها في معناه الاصلى متروك وانما الاستعمال في المجازات المتروكات الحقيقية (ويرد عليه ان الاطلاقات المجازية لابد منها من ملاحظة المعنى الحقيقي ولا شك في انه ليس الالتفات الى امر كلّ في اطلاق هذه الاسماء فكيف تكون موضوعه له فالتعقيق ما قاله المص من كون الوضع عاما والموضوع له خاصا (فان قلت اذا كانت موضوعه للخاص وهو متعدد فصار موضوعا للمتعدد فدخل في المشترك وخرج من الجزئى (قلت الوضع في هذه الاسماء وضع واحد وفي المشترك لابد من تعدد الوضع (قال في الحاشية قد يكون الوضع خاصا والموضوع له خاصا كوضع زيد للذات المخصوصة وقد يكون كل منهما عاما كقول الواضع كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل وقد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا كوضع اسماء الاشارات مثلا فان الواضع لاحظ او لا الامر الكلّي لكن لا لان يوضع اللفظ له بل لان يلاحظ جزئياته بواسطة وضع ذلك اللفظ لكل من تلك الجزئيات المتدرجة تحتها وقد يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما كوضع الانسان للمفهوم الكلّي كذا قيل والحق انه داخل في القسم الاول فتتبرر انتهى توضيحه ان الوضع على اربعة اقسام (الاول الوضع الخاص للموضوع له الخاص بان يعتبر التعيين في الجانبيين اعني الموضوع والموضوع له كوضع زيد لذات مخصوصة فالموضوع هو زيد خاص وكذا الموضوع له هو الذات المشخصة ايضا خاص (فان قلت ليس التعيين ههنا في جانب الموضوع له لان بدن زيد يتغير ايضا في حال الصبا والشباب والشيخوخة باعتبار الزيادة والنقصان ولا يبقى مع التشخص الواحد بجميع الوجوه بل هو يتعدد بحسب حالاته المتغيرة فصار زيد موضوعا للمتعدد ولا شك انه ليس بمشترك فلا بد من ان يكون من قبيل الوضع الخاص والموضوع له العام (قلت الكلام ههنا على ما هو في العرف وما قلتم من دقة الفلسفة غير معتبر فالعرف يلاحظ في زيد معنى واحد في جميع الاحوال ولا ينظر ومن فيه الى تغير انها بل غافلون عنها فصار لفظ زيد موضوعا لمعنى واحد فافهم (والثاني الوضع العام والموضوع له العام بان يلاحظ الامر الكلّي في الموضوع له ولا يكون داخلا فيما بل يكون الملحوظ فيها اشياء بلعاط واحد ويكون الامر الكلّي مرآة للوضع كوضع اسم الفاعل مثلا من قام به الفعل فالمنظور فيه ليس المجموع من فاعل بل كل لفظ على رتبه يوجد في مادة منصرفه فالموضوع ضارب وامثاله والموضوع له ما صدق هو عليه من قام به الحدث (والثالث الوضع العام والموضوع له الخاص وهو ان يلاحظ الواضع معنى كلياً ينطبق على جميع الافراد كلعاط المفرد والمذكر والابتداء وغيرهما لكن لا يوضع لذلك المعنى بل يوضع الامر معين من جزئياته وهذا المعنى انما يكون مرآة لملحظتها فالموضوع له ليس الا هذه الجزئيات والامر الكلّي واسطة فقط كها في المضمرات واسماء الاشارات والموصولات فان عد امثلا موضوع لكل واحد من الجزئيات الخاصة كزيد وعمر ووكبر وغيرها بلعاط كونها محسوسة موجودة مشار اليها (لا يقال يجوز ان يكون موضوعه للامر الكلّي بشرط استعمالها في الجزئيات فعد الدليل على عدم كونها موضوعا للامر الكلّي لتكون داخلة في القسم الثالث (لانا نقول لو كانت موضوعه للامر الكلّي لكانت مستعملة في عين من الاحيان وليس كذلك (والرابع الوضع الخاص والموضوع له العام كوضع الانسان للامر

الكلّي (قوله الحق انه داخل في القسم الاول يعنى ان هذا القسم الرابع ليس قسما على حده بل هو داخل تحت الوضع الخاص والموضوع له الخاص فبالحقيقة ثلثة اقسام والرابع داخل في الاول فان المراد بالتعيين في الموضوع اعم من ان يكون شخصا او نوعيا وهما تعين نوعى ومن جعله فسماعلى حدة زعم ان في هذا وضع المعين المفهوم كلّى وفي الاول يكون وضع المعين شخصى والظاهر انه نزاع افطن فوجد القسم لم يوجد نقلا لعدم وجوده بالاستقراء ولا عدلا لان المخصوص هو عدم لحاظ التعدد في الوضع وهما اذا تعدد الموضوع له ووضع له فلو حله التعدد في الوضع فلم يبق خاصا (وهنا قسم خامس وان لم يوجد هو ان يكون التعدد في جانب الموضوع والخصر من في جانب الموضوع له فلا يرمان على استماعه فافهم) وبدونه (اي بدون التشخص) متواط (اي يسمى كلاما متواطيا فالمتواطى ما كان معناه واحدا غير متشخص كالانسان ان تساوت افرادة) اي افراد المعنى (في الصدق) اي في صدق الكلّى على ذلك الافراد هذا بيان الفرق بينه وبين المشكك فالمتواطى^٥ ما يكون معناه واحدا لافراد كثيرة يصدق عليها على السوية بحيث لا يكون اختلاف بالاولوية والاشدية وغيرها كما في المشكك (فان قلت ان الافراد المختلفة لتساوى فيها ادعائها واحد والتساوى انما يكون بين الشبثين) قلت التساوى ههنا بحسب تحقق المعنى وحمله على الافراد فالمعنى الذى تحقق في فرد هو الذى تحقق في فرد آخر وبالعكس وانما يسمى بالمتواطى^٥ لانه مشتق من التواطؤ وهو التوافق وافراد هذا الكلّى متوافقة في المعنى (والا) اي وان لم تتساوى الصدق بل يكون مختلفا فيه بان يكون مثلا في بعض الافراد اولى واقدم وفي الآخر لم يكن كذلك (فالمشكك) اي سمي هذا الكلّى مشككا لان الناظر اذا نظر الى انعاد ذلك المعنى يزعم انه متواط واذ نظر الى اختلاف صدقه على الافراد يزعم انه من المشترك فهذا الكلّى يشكك الناظر في انه من المتواطى^٥ او من المشترك فالحذا يسمى مشككا (ومعروا) اي المنطقيون (التفاوت) اي تفاوت هذا الكلّى في صدقه على افرادة (في الاولوية) اي يكون صدقه على بعض الافراد اولى من صدقه على بعض آخر كالوجود في الواجب والممكن (والاولوية) بان يكون صدقه على بعض الافراد علة لصدقه على البعض الآخر كما في الوجود اذ وجود الواجب علة لوجود الممكن (والشدة) وهى ان يكون صدق الكلّى على بعض الافراد بحيث ينتزع العقل عنه امثال الاضغى وهذا في الكميات (والزيادة) اي يكون صدقه على البعض بحيث ينتزع عنه امثال الانفس هذا في الكميات اي المقادير فتوضيح هذا الكلام ان الاختلاف على اربعة انواع بالاستقراء (الاول الاولوية وقد يفسر باحقية البعض وهو ان يكون ثبوت الكلّى لبعض افرادة بنفس ذاته من غير افتقار الى امر خارج عنه سواء كان ذات ذلك البعض علة لثبوته كما في اللوازم المستندة الى الذات فان الذات علة لثبوت هذا اللوازم لها ولا يكون كذلك كما في الوجود فانه في الواجب اولى وليس ذاته علة لكونه بلا علة فالوجود متفاوت في صدقه على افرادة الاولوية وصدقه على الواجب بنفس ذاته من غير افتقار الى امر خارج وفي الممكن يحتاج اليه (والثاني الاولوية وهى ثبوت شىء^٥ لشىء^٥ يكون

في صورة اقدم منه في صورة اخرى وعلة له فيها فمثاله ايضا هو الوجود اذ هو في الواجب اقدم منه في
 الممكن ووجود الواجب علة لوجود الممكن (وقيل الفرق بين هذا وبين الاول ان المتأخر فيه قد
 يكون اقوى واثبت من المتقدم كالجوهر بالقياس الى الحركة الفلكية والاجسام الكائنة (ويرد
 عليه ان وجود الكائنات من حيث انه يحتاج الى الحركات الفلكية ليس اقوى بل اضعف وان كان
 بالنسبة الى مهية الحركة مع قطع النظر عن عرضها والفلك وعن كونها علة للكائنات اقوى وليس
 الكلام فيه فالفرق بينهما ان الاول لا يلاحظ فيه العلية والانتمية بل ثبوت الشئ من غير افتقار
 الى الخارج وفي الثاني يلاحظ ان يكون اول واقدم بالنسبة الى بعض آخر (والثالث الشدة ومقابلها
 الضعف وهي تنفص بالكيفيات ومنها ما انتزاع العقل بهونة اليهم امثال الاضعف غير متمايزة
 في الوضع كالبيض فان وجوده في الثلج اشد من وجوده في العاج بحيث ينزع العقل من الثلج
 بياضات كثيرة مثل العاج (والرابع الزيادة ومقابلها النقصان وهي ما ينزع العقل عنها امثال
 الانقص لكن هذه الامثال فتكون متمايزة في الوضع كما في الكم المفصل وهذا الفرق عند
 المشائين واما الاشراقيون فلا يفرقون بينهما بل هذا التفاوت عندهم يرجع الى التفاوت بالكمال
 والنقصان ولم يسموها باسمين مختلفين والمشائيون لما وجدوا التفاوتين مختلفين في الاحكام اذ
 المقدار يتصف بالزيادة بحسب الوضع بخلاف الكيف فسموها باسمين مختلفين (فان قلت ما
 وجه خصوصية تسمية التفاوت في الكيف بالشدة والضعف والكم بالزيادة والنقصان ولم لم
 يعكس الامر (قلت لمناسبة لقوية لان اهل اللغة لا يقولون في الخط انه اشد خطية من الآخر بل
 يقولون ازيد (ولاشك في الماهيات) بان يكون الماهية من حيث هي هي متفاوتة بالنسبة الى
 الافراد لان نسبتها على السوية كالانسان بالنسبة الى زيد وصبر وبكر فان كلها سواء بالنسبة
 الى الانسانية لاتفاوت فيها بنوع من الانصاف الاربعة المذكورة (اما انتفاء الاولين فللزوم المجعولة
 الذاتية لان صدق المهية على بعض الافراد اذا كان علة لصدقها على آخر مع انها ذاتية له يكون
 هو المجعولة الذاتية وكذا اذا كان صدقها على البعض اولى من غير افتقار الى امر خارج وفي
 الآخر يفتقر الى الخارج فصارت في ثبوتها لها هي ذاتية محتاجة الى شئ آخر وهذا معنى المجعولة
 الذاتية (واما انتفاء الاخرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شئ لا يكون في الاضعف
 والانقص اولا فعلى الثاني لا يكون الفرق بينهما فواجه كون اشدما اشدوا زيد والاخر الاضعف
 والانقص وعلى الاول لا يخلوا اما ان يكون الشئ الذي يشتمل عليه الاشد والازيد معتبرا في ماهيتهما
 اولا فعلى الاول يكون ماهيتهما مشغولة على شئ ليس في معنى الاضعف والانقص فلا يكون ماهيتهما
 من ماهية الاشد والازيد لان انتفاء الكل بانتفاء الجزء فصار مختلفي المهية فلم نصرمية واحدة
 متفاوتة في الصدق فلم يوجد التشكيك فيها وعلى الثاني يكون التشكيك في الامر الخارج
 عن المهية (ويرد عليه ان عمل الجسم على الانسان بواسطة الحيوان وكذا سائر الاجناس
 العوالى عملها على السواقل بواسطة المتوسط فقولكم ان الدائق لا يعمل مطلقا بنا في ما

صرحوا به من حمل العالي على السافل بواسطة المتوسط لكونه ذاتيا معللا (اجيب عنه بان المراد
 نفي التعليل بامر خارج عن الذات وحينما معلل بالذات وهذا لا يوجب التشكيك لانه لا يكون
 الابطحيثيات متعددة يختلف بعضها المصادق وفي حمل العالي على المتوسط وحده على السافل
 بواسطة لا يختلف المصادق لان الحقيقة التي هي مصادق حمل العالي على المتوسط بعينه الحقيقة
 التي هي مصادق حمل على السافل وهي كون العالي ذاتيا لهما (ولاقى العوارض) نفسها هذا اشارة
 الى دفع النقض على الدليل بانه يتنقض بالعوارض لجر يانه فيها مع تجويز التشكيك فيها عند انتفاءه
 في المية (تقريره لو كان التشكيك في العوارض فنقول ان السواد الشديد يشتمل على شيء
 لا يكون في الضعيف اولا وعلى الثاني لا يكون التفاوت بينهما وعلى الاول فالزائد في الاشد اما جزء
 فيكون ماهية السوادين مختلفين والتشكيك لا يكون الا في المية الواحدة واما اخرج عنه فصار
 التشكيك في الخارج عن السواد لانيه فدفعه المصنف بقوله لاقى العوارض اى لانقول بالتشكيك
 في العوارض ليزم النقص (بل في اتصاف الافراد) اى افراد الكلى (بالعوارض فلا تشكيك في
 الجسم) اى المية (ولاقى السواد) اى العارض (بل في اسود) اى كون الجسم متصفا بهذا العارض
 فاختلاف السواد بالشدة والضعف لا يوجب التشكيك في السواد لان هذا الاختلاف بالفصول
 المتنوعة فصار مختلفين نوعا والكلى المشكك يكون متعدد النوع فعلم ان المشكك ههنا هو المفهوم
 المشتق من العارض بالنسبة الى معروضات مبدأه كالاسود بالنسبة الى الاجسام التي تقوم لها
 السوادات لان مناط صدق الاسود عليها ليس الا قيام مبدأ الاشتقاق فيها فالاختلاف في مبدأ
 الاشتقاق يكون موجبا لاختلاف صدق المشتق على ما قام به مبدأ الاشتقاق وهو الجسم بخلاف صدق
 الذات على الذات اذ لا يتصور الاختلاف في صدقه لان مناط الصدق فيه هو الاتحاد الذاتي فافهم
 (ولا ينفي عليك ان الدليل المذكور لا يجزى في العوارض على تقدير كون التشكيك فيها ينقض
 بها ويحتاج الى دفعه لانا نضار ان الاشد يشتمل على شيء زائد خارج عنه ولزم كون التشكيك في
 الخارج بوجه مقصودنا من كونه في العوارض ولا يضرننا نعم لا مساع لاخيار هذا الشق في التشكيك
 بحسب المية (ويستدل على قوله لاقى العوارض بان العوارض اى المبدأ القائم بالشيء كالسواد
 مثلا لا تشكيك فيه لانه ان كان مقولا بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التي هذا
 العارض ذاتي لها كالسوادات الخاصة فذلك بطلمام في بطلان تشكيك المية واما بالنظر الى
 معروضه وهو الجسم الاسود فالسواد غير محموله عليه والكلى المشكك يكون محمولا على افرادها فلا يكون
 الا في العرضي الخارج الدعوى لكالاسود مثلا ههنا هو مذهب المشائين (فخلاصة كلامهم انه لا تشكيك في
 المية بالنسبة الى افرادها بنحو من الانواع الاربعة للزوم المجعولية الذاتية على تقدير الاولوية
 والاولية كما عرفت وللزوم اختلاف المية على تقدير الشدة والزيادة مع ان المشكك لا بدله من ان
 يكون مية واحدة لما مر وكذا لا تشكيك في العوارض لانه اما بالنسبة الى حصصها فعالها كحال
 المية بالنسبة الى افرادها لان العوارض عين ميات حصصها واما بالنسبة الى معروضاتها وهو بوط

لعدم حملها عليها والمشكل لا بد ان يكون محمولا فلا تشكيك الا في اتصاف المية بالعوارض وهو
المعتبر بالاسودية مثلا فالتشكيك ليس في الجسم بالنسبة الى افراده ولا في السواد مثلا بالنسبة
الى السوادات الخاصة بل في اتصاف الجسم بالسواد وهو كونه اسود (واورد على الدليل المذكور
الذي يبطل التشكيك بالشدة والزيادة بأنه يجري في الاسود (واجيب عنه بان مرادهم بالتشكيك
في الاسود هو التفاوت في منشأ الصدق وهو السواد ولا شك ان السوادات المختلفة تورث التشكيك
في العرضي المأخوذ عنه وهو الاسود فان في الاسود الاشد توجد سوادات كثيرة امثال الاضعف
وبسبب كل سواد يحمل عليه السواد فيصدق الاسود باصداف كثيرة في الاشد بخلاف الاضعف
(لا يقال ان هذا يوجب التشكيك في السواد لان السوادات مختلفة بالسواد الشديد والضعيف
فتوجب سوادات كثيرة في الاشد بخلاف الاضعف فيها وجد المدول منه الى الاسود (لانا نقول منشأ
حمل الاسود على السوادات نفس ذاته والكل كما يصدق على فرد واحد كذلك يصدق على افراد
كثيرة وهو لا يوجب التشكيك ولا يلزم ان يكون الانسان مشككا لكون صدقه على خمسة انسان
اكثر من صدقه على واحد فصدق السواد على افراده لا يكون الا صدقا واحدا ولا يختلف ليكون
مشككا واما منشأ صدق الاسود على الاسود الشديد ليس نفس هر يته بل السواد القائم به ولما
كان كثيرا باعتبار تحليله الى سوادات كثيرة امثال الاضعف فصدق عليه الاسود بحسبها باصداف
كثيرة بخلاف الاضعف وليس هذه السوادات من افراد الاسود لكون صدقه عليها على السوية بل
افراده هو الاجسام والاشد فرد واحد منها فصدق الاسود على فرد باصداف كثيرة باعتبار وجود
كثرة منشأه وهو المبادئ المتكثرة المورثة للتشكيك فيه فظهر الفرق بين الاسود والسواد
(واورد على المشايخ بان دليلكم لا ينفي التشكيك في الماهية مطلقا لجواز ان يكون مهية جنسية
تكون في بعض الانواع اشد وفي بعض الآخر اضعف والاشد يشتمل على ما لا يشتمل عليه الاضعف
وهو معتبر في مهية الاشد (والقول بان المشكك لا يبقى حيث مهية واحدة وان اريد انه لم يكن
مهية الاشد والاضعف ماهية واحدة نوعية فمسلم لكن لان من شرائط المشكك كونه مهية نوعية
فانه يجوز ان يكون مهية جنسية مختلفة بالفصول في افرادها ومتعدة بحسب الجنسية (وفد اورد
بان التفاوت بين الاضعف والاشد يكون بامر زائد داخل في الاشد وجزأ من مقداره لا من الاجزاء
الذهنية ايلزم اختلافها بالمهية (وقد يتنقص بالمشخصات فان زيدا مثلاً ممتاز عن عمرو بحيث
لا يحصل استدعاء على الآخر فهذا الامتياز لا بد من ان يكون لشيء يشتمل عليه زيدا ولا يشتمل عليه
عمرو والا لم يكن احدهما ممتازا عن الآخر ولا يمنع حمل احدهما على الآخر فالزائد في زيدا ما ان
يكون معتبرا في مهية اولاهي الاول يلزم ان يكونا مختلفي المهية على وعلى الثاني لا يكون الاختلاف
فيهما بل في امر خارج عنهما (لا يقال ان الزائد خارج عن المهية وداخل في زيد لانه عبارة عن المهية
مع الشخص (لانا نقول التشخيص على مذهب المحققين عبارة عما يكون التقييد والتقييد كلاهما
خارجا عنهما وبوجدان فيه بحسب المعاطاة فلا يكون زيدا عبارة عن المركب من المهية والتشخيص

(وقد ينقض بان هذا يجوز في العوارض الخاصة فانهم اذهب الاشراقيون الى التشكيك في المبهة
للإيرادات الواردة على المشائين ولأن الحركة في الكيف يستدعي ان يكون كيفاً واحداً غير فار
موجوداً بين المبدء والمنتهى مختلفاً في مراتب الشدة والضعف ويوزن ان يكون لذات واحدة
مراتب متفاوتة منتزعة عن نفس الذات من غير اعتبار امر خارج عنها وبموجب تلك المراتب
يكون اشد واضعف ولا يمنع العقل عن انتزاع امور مختلفة من ذات واحدة لأن الواجب واحداً مع
انه ينتزع منه صفات متعددة مختلفة ويقولون ان عدم اشتغال الاشد على شيء ليس في الاضعف لا
يوجب كونها واحداً من جميع الوجوه لجواز ان يكون الفرق بعن وجود بان يكون المبهة في
نحو من الوجود شديدة وفي نحو آخر ضعيفة (والاستاذ المصنف مال الى هذا المذهب وقال في شرحه
وهو الحق (واستدل عليه بما حاصل ان زيادة نصف الذراع على ربه منشاءها اما المبهة او جزءها
فعلى الاول يلزم المطوب وهو وجود الاختلاف بمسب الزيادة والنقصان في المبهة وهذا هو
التشكيك فيها والثاني يرجع الى الاول لأن منشاءه اما نفس ماهية الجزء فهو الاول واما بمسب
جزء من اجزاء الجزء متسلسل واما الخارج فليس قابلاً لكونه منشاء للانتزاع لأن منشاء جميع
المنتزعات الثلاثة والناقصة اما امر واحد خارجي مشترك بين جميع الاجزاء المنتزعة فيلزم
كون الزائد ناقصاً والناقص زائداً لأن منشاءهما ليس الامر واحد فمواجهته للتر جميع واما امور
متعددة بان يكون بازاء كل جزء من الاجزاء امر خارجي منشاء لا تنزاعه والجزء اضعف متناهية
فلا بد من تعدد الامور الخارجية بمسب تعدد الاجزاء فصارت ايضا غير متناهية وهو بط
لانه صارها بين الحاصر بين وهو المبدء والجانب الآخر (وقاله استاذ الاستاذ قدوة العلماء ورئيس
العرفاء بالغ المقامات السنية وصاحب الدرجات الرفيعة حسنة من حسنات سيد المرسلين نظام
الملة والدين قدس سره في حاشيته على الحاشية القديمة انه يمكن توجيه كلام المشائين بان
الشدة صدق الكل على موضوع واحد باصداق كثرة والضعف ضده وهذا في العرضي يمكن
وفي الذاتي ليس يمكن اذ كثرة الصديق لا يكون الا بكثرة المصداق ففي العرضي ليس
المصداق الامثلة وهو كثير في الاشد كأمثال الاضعف بحيث يمكن انتزاع منه الامثال منه
ويصدق بازاء انتزاع كل مثال عرضي فاذا تكثر الامثال تكرر الحمل بمسبها ويكون صدق
العرضي صدقاً متفاوتاً على الاشد والاضعف بهذه الجهة وليس مصداق الذات الانتزاع الذات
فتكثر صدقه لا يكون الا بتكثر الذات واذا تكثر الذات تعدد الموضوع فلم يوجد معنى الشدة
الذكور فلا يكون صدقه عليه اشد مظهر ان معنى الشدة لا يوجد الا في العرضي واليه اشار
المصنف بقوله (ومعنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينتزع منه) اي من الاشد (العقل
بمعنونة الوهم امثال الاضعف وبطله) اي يحلل العقل الاشد (اليها) اي الى الامثال (حتى ان
الاوهم العامة) التي لا يخرج عن رتبة التقليد (نذهب الى انه) اي الاشد (متألف منها) اي
من امثال الاضعف فحاصل ان معنى احدهما اشد من الاخر ان العقل ينتزع من الاشد امثالا

كثيرة مثل الاضعف باستعانة الهم لكون المتغيرات جزئيات ولا ينزع بدون معونة الهم وبحكم
 على الاشدان فيه امثال الاضعف كثير او يخرج منه اذا حل اليه حتى ان الهم العامي الذي لا يفترق
 بين التحليل والتأليف بان في الاول لا يتركب المحل من الامور المعطلة اليها وليس كذلك اذ لا وجود لها
 فيه اصلا بل المحل يتزعمها منه وفي الثاني يكون وجودها في المولى بالفعل وان كانت متعينة صورة
 ولان التأليف في الاشد من امثال الاضعف وينسب الى ان الاشد مولى من امثال الاضعف مع انه ليس
 كذلك اذ انضمام الاضعف الى الاضعف لا يفيد الاشدية فظاهر ان اشد ليس مولى من امثال الاضعف
 لكن العقل يحل اليها وهذا معنى الاشدية والازدية الا ان يفترق بينهما بان امثال الاضعف في الاشد
 امثال لان تكون مبينة في الاشارة الحسية وفي الازدية تكمن مبينة فيها لكونها اجزاء مقدارية
 وبعضهم فسر الاشدية بكثرة آثار الحسية وبعضهم بكمال نفس الهية (والاصح عدل عنهما وفسرها بما
 ذكر في المتن لان هذا التفسير يوافق مذهب المشائين المعتزلة عند المصنوعين واما غيره من التفسير فهو
 يمد مذهب الاشراقيين الغير المختار عند المصنوعين فلذلك تركه (فافهم) اشارة الى دقة هذا المقام فانه
 من عزلة الاندماج وان شئت تفصيل الكلام فارجع الى الحاشية القديمة وما يتعلق بهما من حواشي
 الاعلام (وان اكثر معناه) اي معنى المفرد (فان وضع) اي المفرد (الكل) اي كل واحد من هذه المعاني
 (ابتداء) اي بلا تدخل نقل بين هذه المعاني بان يكون موضوعا للمعنى ثم نقل عنه وضع الآخر بل وضع
 لكل منها في وقت واحد (فبقيد الوضع لكل خرج الحقيقة والمجاز لان المجاز ليس موضوعا
 له وبقيد الابتداء خرج النقل لانه وان كان موضوعا له لكنه ليس وضع اللفظ له ابتداء بل وضع
 اول المعنى ثم نقل عنه ووضع للنقل اليه (فان قلت المراد بالمعنى الموضوع له والمستعمل فيه على الاول
 كيف بعد الحقيقة والمجاز من مشترك المعنى لان الموضوع فيهما ليس كثير لعدم الوضع في المجاز وان
 اراد المستعمل فيه في اسماء الاشارة ايضا معانها كثيرة كما عرفت فيلزم دخولها في المشترك مع انها
 داخلية في الجزئي (قلت المراد بالمعنى المعنى المستعمل فيه سواء كان موضوعا له ولا في اسماء الاشارة
 وان كان كثير الكثرة ليس موضوعا لكل واحد من المعاني بوضع على حدة وفي المشترك لا بد من وضع
 على حدة فخرج من المشترك (لا يقال وان خرجت عن المشترك لكن لما كان معانها كثيرا كيف
 تدخل تحت متعدد المعنى مع انكم تعدونها منه (لانا نقول فيه وضع عام والموضوع له خاص فليس
 معانها الا واحدا خاصا معينا وهو بحسب الاستعمال صار متعددا فبحسب الوضع دخل تحت متعدد
 المعنى (فمشارك) لا اشتراكه بين افراده (والحق انه) اي المشترك (واقع في الكلام) وهذا الاشارة الى
 انه اختلف في وقوعه في الحاشية اختلف اولاً في امكان المشترك ثم في وقوعه ثم في كونه بين الضدين
 (والحق وقوعه كالفرد للحيض والظهور ثم بعد تسليم وقوعه هل فيه عموم كما هو مذهب الشافعي ام
 لا كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله ثم بعد كونه عاما فذلك بطريق الحقيقة كما ذهب اليه طائفة
 او بطريق المجاز كما هو رأي الآخر انتبه (حاصله ان في المشترك اختلافات كثيرة) (الاول في امكانه
 قال البعض ليس بممكن لان المقصود من الوضع فهم المعنى واذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها

عند غفاء القرينة والا يلزم الترتيب بلا مرجع وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس ونحوها
الى اشياء كثيرة بالتفصيل عند الاطلاق لان ملاحظة المعاني بالافعال المتعددة المفصلة لا بد ان يكون
على التفصيل (واجب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال دون التفصيل وقد يكون في التفصيل
مفسدة وفي الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى الغار وسؤال الكفار عن الرسول الابرار رجل يهتدى السبيل فالتفصيل هنا يكون موجبا
للفساد العظيم فالاصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ لمعان متعددة مختلفة باوضاع متعددة والغرض
قد يحصل بالاجمال (وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعاني ولا يلزم الترتيب لجواز ان يكون بين
بعض المعاني والذهن مناسبة ينتقل من اللفظ اليه (قوله ثم في وقوعه يعني الاختلاف الثاني في وقوع
المشترك في الكلام اي في اللغة قال البعض ليس بواقع لان وقوعه يوجب الاجمال والاجمال مغل
للاستعمال اذا لم يبين واما اذا بين فالبيان هو الكافي للمقصود ولا حاجة الى غيره فليز في القوي ذكر
المشترك (واجب عنه بان الاجمال قد يكون مقصودا في الاستعمال كما عرفت والمبين قد يكون ابلغ
من البيان وعده فالاصح انه واقع في الكلام (وقد يستدل عليه بان المسميات غير متناهية والاسماء
متناهية لان الحروف التي يتركب الاسماء منها متناهية والمركب من المتناهي متناه وان كان من انحاء
مختلفة فلو لم يكن اللفظ مشتركا لقلت اكثر المسميات لئلا يلزم غلوها عن الدال (ويرد عليه ان غلوها
عن الدال انها يلزم اذالم يكن لها دال اصلا ويجوز ان يكون لها دال بالمجاز والنقل وغيرهما سوى
الاشترك فما الضرورة الى القول بالوضع والاشترك لحصول الغرض بدونه (والاولى ان يستدل
باطلاق اللفظ القرء على الطهر والخمير (وفيه انه لا بد من اثبات التصريح باطلاقها عليهما بالاشترك
لجواز ان يكون بطريق الحقيقة والمجاز (قوله ثم في كونه بين الضدين اي اختلف بعد تسليم امكانه
ووقوعه في انه بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشترك بين معان متضادة متباينة فقال ليس
بواقع بين الضدين لان الاشتراك يقتضي التوحد والتضاد يقتضي التباين فبين الاشتراك والتضاد
منافاة فلا يكون واقعا في المتضادين (واجب عنه بان التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة ليلزم
المنافاة بل الاول من جهة اللفظ والثاني من جهة المعاني فلا منافاة (فان قلت يلزم اجتماع الضدين في محل
واحد على تقدير الاشتراك بينهما لانه اذا تلفظ لفظ واريد به الضد ان فيجتمعا في الذهن وهو محل
واحد (قلت وجود الضدين في محل مطلقا ليس بمحتمل اذا كان ذلك المحل من الامور الخارجية فالاصح
عند المصنف انه واقع بين الضدين كالقرء للخمير والطهر (قوله هل فيه عموم الغ يعني اختلف بعد
تسليم الوقوع في انه يوجد في العموم بان يراد بلفظ المشترك اكثر من معنى واحد والا الاول منه
الشافعي والثاني منه ابي حنيفة (قوله ثم بعد كونه عاما الغ اي بعد كون المشترك عاما اختلف في
ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة والمجاز اي الاستعمال في هذا العموم حقيقة او مجازا فذهب طائفة
الى انه حقيقة لان كلاما من معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة والاخر
قال انه مجاز لان لفظ المشترك ليس موضوعا لمجموع المعنيين والالما كان استعماله في احدهما

على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه (حتى بين الضدين) كالجون بين الاسود والابيض (لكن لا عموم فيه) اى فى المشترك (حقيقة) فلا يجوز ارادة معنييه معا لان الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له واخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهذا هو منهج ابي عبيدة (واستدل الشافعى على ارادة الصوم من المشترك بقوله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) بان الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وكل من اراد ههنا بلفظ واحد وهو يصلون لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء والجواب عن هذا الاستدلال ان هذه الآية سبقت لا يجاب افتداء المؤمنين والملائكة ولا يصح ذلك الا باخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء بشانه صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى ان الله وملائكته يعنون بشانه يا ايها الذين آمنوا اعتنوا ايضا بشانه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلوة ليست مشتركة بل هى موضوعة لمعنى واحد وهو الاعتناء بالشان وهذا المعنى عام له افراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلوة اليها وهذا القدر ههنا يكتفى لتوضيح المرام وعلم الاصول متكفل لتفصيل هذا الكلام وتركناه لمرابة المقام (والمرتجل) وهو ما وضع لمعنى اولائهم وضع لاخر بلا مناسبة بين المعنيين كجعفر فانه فى الاصل معناه النهر الصغير ثم نقل وجعل علما لشخص بلا مناسبة بين المعنى الاول والثانى واختلف فيه (فيل من المشترك) اى قال بعض ان المرتجل من قسم المشترك لوضعه لمعان كثيرة مع عدم المناسبة بينهما كما فى المشترك فكان هذا القائل لم يلاحظ الوضع الاول اصل المعنى الثانى ايضا هو الموضوع له اولا عنده (وفيل من المنقول) لانه يخلل النقل بين المعنيين وفى المشترك لا يكون كذلك فهو من المنقول وان كان بغير مناسبة والحق ان هذا النزاع لفظى لان من شرطه فى المشترك عدم تخلل النقل فلا شك فى خروج المرتجل عنه لو جرد النقل فيه ومن لم يشترط فهو عنده داخل فيه (وتعقيق المقام ان الجينية اذا لوحظت فى الاقسام فالمرتجل ليس كذلك بداخل فى شىء منهما لا اشتراط عدم التخلل فى المشترك واشتراط المناسبة بين المعانى فى المنقول وهما مقصودان فى المرتجل الا ان يلتزم التعميم فى النقل وانما سبى هذا القسم مرتجلا لانهم يقولون ان رجل الخطبة اذا اغترعها من غير روية وهذا القسم لما كان وضعه لمعنى ثان من غير مناسبة فصار كالخترع من غير روية (والا) اى وان لم يوضع اسكل ابتداء (نان اشتهر) اى ذلك المفرد الموضوع لمعان كثيرة (فى الثانى) اى فى المعنى الثانى بان يترك استعماله فى الاول بحيث يحتاج عند الاستعمال فيه الى القرينة (فمنقول) اى فهذا الموضوع للكثير المشهور فى الثانى يسمى منقولا لنقله من الاول الى الثانى (شرعى) اى هذا المنقول شرعى ان كان ناقله شارعا كالصلوة فانه فى الاصل موضوع للدعاء ثم نقل الشارع الى اركان

مخصوصة بحيث ترك استعماله ولا يتبادر عند الاطلاق الا الثاني ويحتاج في فهم الاول الى القرينة
(او عرفي) ان كان النافل اهل العرفي (خاص) ان كان ذلك النافل عرفا خاصا كالنعاة في الكلمة
والاسم والاداة وامثالها لعانيها الثالث فانها موضوعة في اللفظة لعاني ثم نقل النعاة واصطلحوا
ووضعوا المعاني المذكورة في كتبهم (او عام) ان كان ذلك النافل عرفا عاما لا يختص باصطلاح
قوم دون قوم كالدابة لقوائم الاربع فانها كانت موضوعة في اللفظة لكل ما يدب على الارض ثم
العرف العام وضمها الذات القوائم الاربع حتى يتبادر منه هذا المعنى عند الاطلاق وقيل للمفرد
فخرج عنه غير من الخمار والبغل (فالسبب في الاعلام كلها منقولات) ان كانت في الاصل موضوعة لمعاني
ثم وضعت لمعاني وجعلت اعلاما لها ولعل هذا الحكم باعتبار الاكثر والافضل ان يرى (خلافا للجمهور)
اي الجمهور يقولون ان الاعلام كلها ليست منقولات بل بعضها منقول وبعضها منقول كما هو الظاهر
فالعالم قد يكون شغويا منقولا وقد يكون منقولاً وقد يكون من اعلام الاجناس والمنقول اما
منقول عن مفرد كنور او مركب اسنادي كتاب شرع او اضافي كهداية الله او امتزاجي كعليك او عن
مركب من الاسم والصوت كسبويه (والا) اي وان لم يوضع لكل ابتداء ولم يشتهر في الثاني بل
يستعمل في الكل (فيسمى الموضوع له حقيقة) وفي فعليل بمعنى الفاعل من حق الشيء اذا ثبت او
بمعنى مفعول من حققت الشيء اي اثبته ثم نقل الى الكلمة الثابتة في موضعها الاصل المناسب
لثبوتها في معانيها الاصل والتاء في النقل من الوصفية الى الاسمية (فان قلت ان التاء علامة التانيث فيها
وجه ايرادها في النقل وما المناسب بينهما) قلت الشيء اذا كان اسما لفظيا الاستعمال بعد كونه صفة
يشبه التانيث في كون الاسم فرعا للوصف كالتانيث للتذكير فجعل التاء علامة في المشبهة وعند
البعض التاء للتانيث على التدبيرين ونوجبه مذكور في بعض الشروح فانظر اليه (و) يسمى
(الغير الموضوع له مجازا) وهو في الاصل مفعول من جاز المكان يجوز ان اذنعدها ثم نقل الى الكلمة
المجازة للتعدية من مكانها الاصل لانها جاوزت مكانها فالحقيقة الكلمة المستعملة فيها وضعت له اولافى
اصطلاح به التخاطب والمجاز المستعملة في غير ما وضعت له اولافى اصطلاح به التخاطب على وجه
يصح مع قرينة عدم ارادة الموضوع له فحينئذ لا ينتقض نهر يفهما جمعا ومعافان لفظ الصلوة في الشرع
مجاز في الدعاء وان كان استعماله في الموضوع له بعسب اللغة لكن في اصطلاح الشرع مستعمل في غير
ما وضعت له حقيقة في الاركان المخصوصة وان كان مستعملا في غير الموضوع له بعسب اللغة لكن في
اصطلاح الشرع مستعمل في الموضوع له فلا بد من ارادة قيد اصطلاح به التخاطب لدفع هذا الانتقاض
وكل من الحقيقة والمجاز لغوي وشرعي وعرفي وخاص وعام اما الاول فكالاسد اذا استعمل المخطاطب
بعرف اللفظة في السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية واذا استعمله في الرجل الشجاع يكون مجازا
لغويا واما الثاني فكالصلوة اذا استعمل المخطاطب بعرف الشرع في الاركان المخصوصة تكون حقيقة
شرعية وفي الدعاء تكون مجازا واما الثالث فكلفظ الكلمة اذا استعمل المخطاطب بعرف الخاص وهو
النحو في المعنى الاصطلاحي يكون حقيقة عرفية خاصة وفي الجرح مجازا واما الرابع فكلفظ الدابة
اذا استعمل المخطاطب بعرف العام في ذوات القوائم الاربع يكون حقيقة عرفية عامة وفي

الانسان مجازاً (فان قلت لا بد في الاقسام من تمايزها وتباينها بحيث لا يدخل احدهما في الآخر مع ان المنقول داخل في الحقيقة والمجاز لان المعنى الاول من جهة الوضع الاول حقيقة والمعنى الثاني مجاز وكذلك المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني حقيقة والاوّل مجاز) قلت ان هذا التقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له فيجده الحيثية خرج من الحقيقة لعدم الوضع الاول ومن المجاز لفهمه بلا قرينة (ولك ان تقول ان المنقول حقيقة اذ هو ليس الامور والمعنى مع رعاية المناسبة) وكذا المر فجل والمشارك في واحد من المعاني وهذا ظاهر (لا يقال ان المجاز بالزيادة والنقصان مثل ليس كمثل شيء واسئل القرينة قسم من المجاز مع ان تعريفه ليس بصادق عليه) لا نقول لفظ المجاز مشترك بين مانحين بحدده وبين هذا المجاز والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى وهذا المجاز صفة اللفظ باعتبار تغيير حكم اعرابه او صفة الاعراب فافهم (قال في الحاشية ظاهره يقتضى ان يكون اللفظ قبل الاستعمال حقيقة ومجاز الكن المشهور ان اللفظ قبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجاز او قيل الاعلام ليست منها انتهى قوله وظاهره الخ وجد الظهور ان المصنف لم يفيد تعريف الحقيقة والمجاز بالاستعمال فلو كان بعد الاستعمال لقيد تعريفهما به وفيه ما مر من انه لا بد من التقييد بالاستعمال في اصطلاح به التخاطب قوله لكن المشهور الخ وجه ما قيل من ان الالفاظ اذا انصفت بشيء منهما يلزم ان يتقدم ايهما وضع على استعمالهما مع ان المجاز ليس فيه وضع اصلاً اذ هو مسبوق بالوضع الاول واستعمال متأخر عند فصح اهل العرب لا يسمى الكلمة حقيقة ومجازاً قبل الاستعمال والمنطقيون لم يعتبروا بالاستعمال كما اعتبر العربيون لان المقسم هو اللفظ المفرد الدال على المعنى المذكور والاستعمال فرع الدلالة فاللفظ المفرد في مرتبة الدلالة لو كان يخلو عنهما وليس ينقل واشتراك فيلزم غلو المقسم عن الاقسام قوله قيل الخ اشارة الى الضعف لان الامثال دالة على كذب هذا القول لان فرعون وموسى علمان مع ان في المثل المشهور اكل فرعون موسى لا يراد لهما معناه الحقيقية بل وعما الشخصان لعدم قبولهما التعداد الذي يدل عليه لفظ الكل بل المراد بهما المعنى المجازي وهو المبطل والمعق في الاعلام حقيقة ومجاز وقد يكون الاعلام مشتركة الا ان يقال ان هذا القائل اختار مذهب سيبويه وقال بالقل في الاعلام كلها وفيه ما فيه (فان قلت في المجاز ايضا وضع نوعي كما عرفت فكيف يقال انه المستعمل في غير الموضوع له مطلقاً) قلت المنفى عن المجاز الوضع الشخصي لا الوضع النوعي والمعتبر فيه انما هو الوضع النوعي فافهم (فلا بد في المجاز من علاقة) بالفنح يقال علاقة الحصوة وعلاقة الحب او بالكسر يقال علاقة القوس والشوط والاول انسب وان كان للثاني صفة ابضا والمراد بهما امر يستصعب به احدهما للآخر فلا بد بين المنعيين من علاقة لينتقل منه الى الثاني الغير المشهور ويترك الاول (فان كانت) اي العلاقة (نشيباً) اي علاقة مشاركة في امر خاص ووصف متعد به (فاستعارة) فيسمى هذا القسم من المجاز استعارة كاطلاق لفظ الاسد على الرجل الشجاع لمشاركتهما في وصف وهو الشجاعة فاستعير اسم

الاسد للرجل الشجاع بسبب هذه العلاقة (وهي على أربعة أنواع) (الكناية وهي اضرار التشبيه في النفس وترك جميع أركانه سوى المشبه) والتخييل وهو اثبات لازم المشبه به المترك للمشبه المذكور والتصريح وهو ذكر المشبه به وإداة المشبه بالقربية اللفظية (والترشيع وهو ان يذكر الملائم للمستعار منه ويثبت للمستعار له والتفصيل في كتب غير هذا الفن من المطول وغيره) (والا) أي وإن لم يكن العلاقة تشبيها بل غيرها كعلاقة السببية واللزوم وغير ذلك فهذا القسم من المجاز (مرسل) كاليد للغيرة والنعمة لأن اليد موضوعة للعضو المخصوص ومن شأن النعمة الصدور من اليد فالأفعال عليها بهذه الجهة مجاز مرسل (وحصره) أي حصر القوم ذلك المجاز (في أربعة وعشرين نوعا) (بالمرسل الاستقرار) (الاول اطلاق السبب على السبب كاطلاق الفيت على النبات في قولهم عينا الفيت أي النبات) (والثاني اطلاق السبب على السبب كاطلاق الخمر على العنب في قوله تعالى اعصر خمر أي العنب الذي هو سبب الخمر) (والثالث اطلاق اسم الكل على الجزء كالاصابع على الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم) (والرابع عكسه كاطلاق الرقبة على الذات في قوله تعالى فتعزير رقبة) (الخامس اطلاق الملزوم على اللازم كالنطق للدلالة في قولهم والجال ناطقة أي دالة) (السادس عكسه كشد الأزار للاعتزال عن النساء) (والسابع اطلاق احد المشتا بهين على الآخر كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وهذا القسم معتبر في الاستعارة دون المجاز المرسل والايز يد على أربعة وعشرين بواحد) (والثامن اطلاق المطلق على المقيد كاليوم ليوم القيمة والتاسع عكسه كالخشف الذي هو شفة الابل للشفة المطلقة) (والعاشر اطلاق الخاص على العام) (والحادى عشر عكسه ومثاله ما ظهر) (والثاني عشر حنفى المضاعف نحو واسال القرية بحنفى الاهل وهو اعم من ان يكون المضاعف اليه قائما مقام المضاعف او لا ويسمى هذا مجازا بالنقصان) (والثالث عشر حنفى المضاعف اليه وعد هذين القسمين من المجاز نسامح باعتبار الاشتراك اللفظي لان المجاز بالحذف غير المجاز الذي نحن فيه لان العلاقة المصححة للاستعمال في غير ما وضع له علاقة الحنفى كمالا يغنى (والرابع عشر المجاوزة كالميزاب للماء) (والخامس عشر تسمية الشيء باعتبار ما يؤول اليه كقوله تعالى اعصر خمر فان عصر العنب ما يؤول الى الخمر) (والسادس عشر تسمية الشيء باعتبار ما كان نحو وآتوا اليتامى اموالهم فانه لا يتم بعد البلوغ عند اتيان الاموال) (والسابع عشر اطلاق المفعول على الحال نحو فليدع ناديه أي اعمل ناديه) (والثامن عشر عكسه نحو ففى رحمة الله أي الجنة لانها محل الرحمة) (والتاسع عشر اطلاق اسم آلة الشيء عليه كاللسان للذكر) (والعشرون اطلاق احد البداهين على الآخر كالمدينة) (والحادى والعشرون اطلاق اسم الشيء المعروف على واحد منه منكرا) (والثاني والعشرون اطلاق احد الضدين على الآخر) (والثالث والعشرون الحذف) (والرابع والعشرون الزيادة) (والخامس والعشرون النكرة في الاثبات للمعوم نحو علمت نفس أي كل نفس) (وقد اخرج البعض بعضا في بعض فقالوا باثني عشر السببية والمسببية والمشابهة والمضادة والكلية والجزئية والاستعداد والاعجاز والزيادة والنقصان والتعلق والمشاكلة وبعضهم قالوا الخمسة المشاكلة والمشابهة

والاول اليه والكون عليه والمجازة والبعض قالوا باربعة المشابهة والاول اليه والكون والمجازة
واذرجوا باقى الاقسام في هذه الاربعة والخمسة فهذه الاجمال ومما مر بالتفصيل فافهم (ولا يشترط) في
استعمال المجاز (سماع الجزئيات) اى سماع امر جزئى من لسان العرب بحيث لا يتراد من اليد
النعمة ومن الفيت النبات الا اذا سمع من العرب بل يكفى للاستعمال اعتبار اغد السبب من المسبب
وبالعكس مثلا والدليل على عدم الاشتراط انهم يتوقفون في استعمال المعنى المجازى على ان ينقل
من العرب نوع العلاقة ولا يتوقفون على ان يسمع جزئياتها لانهم يستعملون مجازات متعددة لم
تسمع اصلا (نعم يجب سماع انواعها) اى الجزئيات اى لابد في المجاز من سماع نوع علاقة يعتبر ونها
في كلامهم كعلاقة السببية والمسببية واللازمة والملازمة فلما وجدت هذه العلاقة الكلية
المستنبطة من كلامهم ووجد المانع من صرف اللفظ عن معناه الحقيقي استعمال في المجازى (فان
قلت لو كفت العلاقة للاستعمال لاطلقت النغلة على كل طويل انسانا كان او غيره مع انهم لا يطلقون
على غير الانسان واطلقت الشجرة على الثمرة والاب على الابن وبالعكس لعلاقة السببية مع انه
ليس كذلك فعلم ان العلاقة غير كافية (قلت امتناع الاطلاق يجوز ان يكون لمانع لغوى وكثيرا
ما يتغلف الحكم عن الحقيقي لمانع ففى المجاز بالطريق الاولى (وعلاوة الحقيقة التبادر) اى سرعة
انتقال الذهن عن اللفظ الى المعنى وظهوره عند الاطلاق (والعراء) اى الخلو (عن القرينة) بحيث
يفهم هذا المعنى بدون القرينة والواو اما بهمنى مع او للعطف التفسيري ومعناه ان يتبادر المعنى
مع الخلو عن القرينة علامة الحقيقة التبادر والعراء علامة واحدة ويعتدل للعطف بدون التفسير
فمحكون علامتين فمعناه علامتها التبادر من حافى اللفظ واستعمال اللفظ فى هذا المعنى بدون
القرينة وبينهما تفاوت كما لا يغفى وللحقيقة علائم اخرى لكن هذا اقوى ملائمةا وعليه اثبات مدار
الموضع غالبا فان قلت ان المشترك اذا استعمل فى احد معانيه فهو حقيقة مع ان معناه الخاص لا يتبادر
بدون القرينة فوجد الحقيقة بدون تحققى علامتها (قلت ان معنى واحد للمشترك متبادر ولو بدلا
فالتبادر وجد فى المشترك واحتياج القرينة فيه انما هو لاجل تعيين المراد ولا يكون بسببه مجاز الان
المجاز ما يحتاج فى فهم نفس المعنى من اللفظ الى القرينة لا ما يحتاج فى تعيين المراد اليها (وعلاوة
المجاز) اى علامة يعرف بها ان هذا المعنى مجازى (الاطلاق على المستعمل) اى اطلاق اللفظ على
ما يستعمل اطلاقه عليه كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وحاصله ان اللفظ اذا علم ان له معنى حقيقيا
ثم اطلق على معنى آخر فان كان اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى بالنسبة الى ذلك المعنى محالا
فهو مجاز كما اذا علم المعنى الحقيقي للهمزة ثم اطلق على البليد لحماقته فاطلاقه عليه مستحيل ويصح
ففيه عنه بان البليد ليس بهمزة فاذا قيل انه همزة فعلم انه مجاز (واستعمال اللفظ فى بعض المعنى)
اى فى بعض افراد معناه الحقيقي (كالدابة) الموضوع لما يدب على الارض واستعملت واطلقت (على
الهمزة) لانه من بعض افراد ما يدب على الارض (فهذا الاستعمال ايضا مجازى لان اللفظ غير موضوع
لهذا المخصوص واذا اطلق عليه باعتبار مجرد انه ما يدب على الارض من غير لحاظ كونه من افراد

يكون حقيقة (والنقل والمجاز أولى من المشترك) يعني إذا استعمل اللفظ في معنى وتعرف أن له معنى آخر ووقع التردد في أنه هل هو استعمل فيه استعمالاً حقيقة باليكون مشترك كما أم لا ليكون مجاز أفع الخيل على التجوز أولى لأن المجاز أولى من الاشتراك (واستدل على أو أويته بوجه) منها أن الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة بخلاف المجاز فإنه يعمل المضاطب عند القرينة الصارفة عن الحقيقة على المجاز والأفعلى الحقيقة (ويرد عليه أن المشترك غير يخل بالتفاهم عند القرينة وعند عدمها فيو والمجاز سبان) ومنها أن الاشتراك قد يكون من الضدين كالقرء للحيض والظفر ففيها الاستبعاد بأن يريد المتكلم معنى ويعمل المضاطب على ضده (وأورد عليه بأن المجاز أيضاً فيه استبعاد لأنه إذا قبل زيد بصير وأريد المعنى يعمل المضاطب على ضده وهو البصير فالأولى في وجه الأولوية ما قاله المص في الحاشية لأنها أغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الخالق المشكوك بالأعم الأغلب (حاصل أنه علم بالاستقراء غلبة وجود المجاز وللأغلب حكم الكل وإذا علم أن أكثر أفراد شيء كذا فالظن أي يحكم في المتردد في كونه مجازاً أو مشتركاً بحكم أنه مجاز ويلصقه به لكونه أعم وأغلب وعلى هذا القياس حال النقل (والمجاز أولى من النقل) فإنه أكثر وجوداً من النقل وأبلغ وأوسع في الكلام فاللفظ إذا دار بين النقل والمجاز يعمل على المجاز (والمجاز بالذات) أي بلا واسطة أنها (هو في الاسم) أي ما ليس بصفة سواء كان اسم جنس أو علماً والأمثلة شائعة على كونه في الاسم (وأما الفعل وسائر المشتقات) كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وأفعال التفضيل واسم الزمان والمكان والآلة (والادوات فأنما يوجد) أي المجاز (فيها) أي تلك الثلث من الفعل والمشتقات والاداة (بالتبعية) أي بتبعية المبادئ في الفعل والمشتقات وفي الاداة بتبعية معنى الاسم اللازم معناه الحقيقي الذي يعبر عنه فالحاصل أن المجاز أولاً يعتبر في مبادئ الفعل والمشتقات ثم بواسطة اعتبارها في الفعل والمشتقات كما يقال نطقتم الحال والحال ناطقة فإنه شبيحت دلالة الحال بنطق الناطق واستعير لها لفظ النطق ثم اشتق منه نطقت والناطق فالمجاز بالذات في النطق وبواسطة في نطقت والناطق وكذا في الحروف يكون المجاز أولاً في متعلق معناه ثم بواسطة فيها كالإلام مثلاً إذا استعمل في التعقيب فيستعار أولاً التعليل الذي هو متعلق معناه للتعقيب ثم بواسطة يستعار اللام له والمراد بمتعلق معناها ما يعبر به عند تعبير معاني الحروف كما يقال من الابتداء إلى الانتهاء وفي الطرفية فهذه ليست معانيها وألا لكانت أسماء بل هي متعلقات معانيها من حيث أنها راجعة إليها بنوع استلزام (والدليل على عدم كون المجاز في الفعل والاداة بالذات وإنما هو بالتبعية أن ما وقع فيه التجوز لابد أن يكون مقصوداً بالافادة ومستقلاً بالفهم كما يشهد به الوجدان ولا شك في أن المقصود في الصفات وأسماء الزمان والمكان والآلة الحدث القائم بالذات لا الذات فبقع التجوز فيه أولاً ولاشبهة في أن معاني الاداة غير مستقلة بالمفهومية والمقصود بالافادة فيها ما يتعلق بمعناها فبقع المجاز في المتعلق بالذات وفي الحروف بالتبعية فافهم (قال في الحاشية قال الإمام المجاز بالذات لا يوجد في الأعلام وما بلغني أولم يبق في حفظي ماذا قال في مثل لكل فرعون موسى انتهى) (حاصل الرد على الإمام بأن في هذا

المثال ليس المراد بفرعون معناه الحقيقي وهو الشخص المعبود الواحد لان دخول الكل بنافيه فالمراد
 المعنى المجازى وهو المبطل وكذا موسى المحق وفي الاعلام وجد المجاز فكيف يصح ما قال الامام
 وما يقول في هذا المثال فمختار المص ما اختاره حجة الاسلام محمد الغزالي من انه قد يدخل المجاز
 في الاعلام ايضا وهو الحق كما يقال هذا سيبويه اى نعوى كامل كسيبويه في النعوية ولكل فرعون
 موسى اى لكل مبطل محق اولكل ظالم عادل فالحق ان باب المجاز اوسع (وتكثر اللفظ مع انعقاد المعنى
 مرادفة) يعنى اذا كانت الالفاظ كثيرة متعددة ومعناها واحدا يكون بينها ترادف كالسيف
 والصارم والناطق والفصيح ويقال ان احدهما مرادف للآخر لانه مأخوذ من الرديف وهو ركوب
 شخصين على دابة واحدة فكان هذين اللفظين راكبان على معنى واحد ولا بد في الترادف من
 امور وهى استقلال كل واحد من المرادفين في الدلالة على معنى واحد ومغايرة كل منهما الآخر
 وعدم الاختلاف بحسب الوضع وعدم وجوب التقديم فخرج التاكيد نحو ضرب زيد نفسه فانه
 وان كان متعددا للمعنى لكن الاختلاف معتبر لان تقديم المؤكد فيه واجب وكذا التابع العرفى
 كشيطان ييطان وعطشان بطشان وحسن بسن واسئالا لانها ليس لها معان تستقل في الدلالة
 عليها بل ميولات لاندل على المعانى بدون المتبوعات واليه اشار المصنف في الحاشية بقوله وهذا
 بغير اختلاف فان التابع لا يستقل بالافادة بدون المتبوع بل هو مهمل انتهى وخرج الحد والمحدود
 ايضا لان دلالة الحد على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود (وذلك) اى الترادف (واقع
 في الكلام) هذا اشارة الى الاختلاف في وقوعه فعند البعض ليس بواقع لان احد اللفظين يكون
 غير مفيد لان الواحد كفى للفهام والمقصود حاصل من احدهما فلا فائدة في الآخر فصار وضعه
 عبثا فلا يقع عن الواضع الحكيم (ودعب المص الى وقوعه وقال ذلك واقع واستدل عليه بقوله (لتكثر
 الوسائل) اى الوسائل الى افادة ما في الضمير كثيرة فان بعض الالفاظ قد ينسأ بعض اللفظين
 ويتذكر بعضا فيسهل عليه التعلم والتعليم ببعض دون البعض وبعض الالفاظ يكون مراعى
 لسان البعض وكره بالآخر فان بعض السامعين خطوا ومنشطا للبعض فيترك هذا البعض ويختار
 البعض الآخر (والنوسع في حال البدائع اى فائدة وقوع الترادف يتفق بالنظم والنثر ومساعدة
 المصنف في بيان مقاصدهم وبدائع الفاظهم بان ينظم البيت باحدهما بدون الآخر وبان ينظم
 السجع باحدهما دون الآخر وهو في النثر كالفافية في البيت وهى آخر الكلمة في البيت (قال في
 الحاشية كالسجع في قولك ما ابعد ماغات وما اقرب ما آت) فانه لو قيل بمرادف ماغات وهو ما
 مضى لغات السجع وكالمجانسة كقولك اشقر بالبر بالضم وافقه بالبر بالكسر فانه لو انى بمرادف
 البر وهى الحنطة لغات المجانسة وكالقلب نحو قوله تعالى ربك فكبر فانه لو اورد بمرادف كبر وهو
 لفظ عظم لغات القلب فالخاصل ان الالام عدم فائدة الآخر لكفاية الاول في التعبير عن المقصود
 ابواب ان يكون له فوائد اخرى كما علمت فانهم (ولا يجب فيه) اى في الترادف (قيام كل) اى كل
 واحد من المرادفين (مقام الآخر) اى مقام مرادف آخر (وان كانا) اى المراد فان (من لغة)

كالعريه مثلهذا الشارة الى الاختلاف في صفة وقوع احد المراد فين مقام الآخر فالوجوب ههنا
 بمعنى الصفة (وليس الخلاف في صفة قيام احدهما مقام الآخر في صورة المتعدد من غير تركيب
 مع عامل ملفوظا كان او مقدر فان كلهم متفقون على صحته وانما الخلاف في حال التركيب (فقال البعض
 وهو ابن الحاجب انه يصح (واستدل بان امتناع القيام ان كان لمانع فالمانع اما المعنى واما التركيب
 والمعنى واحد فلا يكون مانعا اصلا والتركيب ايضا مفيد للمقصود ولا حصر فيه اذا صح واذالم يوجد
 المانع عن القيام فصح القيام (وقيل لا يصح وهو مذهب الامام (وقيل يصح اذا كانا من لغة واحدة والا
 لا فلا يصح مكان الله اكبر خذ ابرزك لكونهما من لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح (والص اختيار مذهب
 الامام وهو لا يصح قيام كل مقام الآخر وان كانا من لغة واحدة (فان صفة الضم) اى صفة التركيب من
 واحد مع لفظ الآخر (من العوارض) اى من عوارض ذلك الواحد ولا شك ان من العوارض ما يكون
 مختصا به ولا يوجد في غيره فيجوز ان يكون تركيب احد المراد فين مع شئ صحيحا ومفيدا
 للمقصود ومختصا به بخلاف المراد في الآخر لواز ان يكون غير مفيد لذلك المقصود لاجل الاختصاص
 (يقال صلى عليه ولا) يقال (دعا عليه) فضم صلى مع عليه يفيد المقصود وهو دعاء الخير ودعا وان
 كان متعدد المعنى مع صلى لكن ضمه مع عليه لا يفيد المقصود بل معنى آخر وهو دعاء الشر (فقلخص
 الدليل ان نفس المعنى واللفظ في المراد في وان لم يمتنع اقامة احدهما مقام الآخر لكن صفة الضم
 بحسب متعارف اهل اللغة من عوارضها التي يصح في بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي
 المانعة في بعض المقام كما في لفظ دعاء وان كان بمعنى صلى لكن اذا قرن بلفظ على فبحسب خصوصية
 هذا الاقتراح في العرف يصير بمعنى الضرر بخلاف صلى فمتنع صفة القيام ليس باعتبار
 معنى المراد فين ولا باعتبار لفظهما ولا بالنظر الى اصل التركيب بل باعتبار خصوصية استعمال ذلك
 التركيب في العرف فانهم (هل بين المفرد والمركب ترادف اختلف فيه) اى في الترادف (قبل
 لا ترادف بينهما لعدم اتحاد المعنى بحسب الوضع لان الوضع في المفرد شخص وفي المركب نوعي
 وينقض بالمشتقات فان وضعها ايضا نوعي وقيل لا باس بالترادف بينهما لان اتحاد المعنى في
 الجملة كافية في الترادف فان الانسان والحيوان الناطق مثلا يتعدان في الخارج لا تعدد فيه وان كانا
 متغايرين بحسب الاجمال والتفصيل والحق في هذا المقام ما قال استاذي وحدي في شرحهما ان هذا
 النزاع لفظي فمن قال في الترادف باتحاد المعنى بالذات وبالاختلاف ذهب الى عدم الترادف بين
 المفرد والمركب لعدم الاتحاد باعتبار التركيب فان الحيوان الناطق مغاير للانسان باعتبار التفصيل
 ومن اخذ الاتحاد بالذات فقط فعنده يتحقق الترادف بين المفرد والمركب لان معناهما بالذات واحد
 لا تعدد فيه اصلا والحق عدم الترادف والالصار التعريفى بالبعد التام تعريفهما للمرادف لا فائدة
 المركب التفصيل وعدم افادة المفرد له وكون وضع المفرد شخصيا ووضع المركب نوعيا يقتضى التغاير
 الذي ينافى الاتحاد المشترك وفي الترادف (ولما فرغ عن تعريف المفرد وافسامة شرعي بيان
 المركب وافسامة مع ما يتعلق به فقال (والمركب ان صح السكوت عليه) اى على هذا المركب
 بان يفيد الخطاب فائدة تامة بحيث لا ينتظر في تعصيل ذلك المعنى الى انضمام لفظ آخر

١٠١٣
 بسم
 من
 من

كما ينتظر في افادة ذلك المعنى في اطلاق المسند اليه فقط الى انضمام لفظ آخر وهو المسند (فان قلت الفعل المتعدي مع الفاعل بدون المفعول لا يصح السكوت عليه فيلزم ان يكون غير تام مع انه تام) قلت التام ما لا ينتظر في تحصيل معناه الى انضمام امر آخر وان كان منتظرا في افادة معنى زائد الى انضمام امر آخر فالفعل المتعدي لا ينتظر في تحصيل معناه الا الى الفاعل والمفعول زائد عليه او يقال المتبادر من السكوت الذي بين المسند والمسند اليه وهو حاصل هنا كما لا يفتي (فتام) اي فهذا المركب الذي يصح السكوت عليه يسمى مركبا تاما لتتامه وهو على قسمين غير وانشاء فاشارة الى الاول بقوله (غير وقضية ان قصده) اي بذلك المركب (الحكاية) اي النقل من الامر الواقع في نفس الامر وهو المعكى عنه في الجملة هو كون الموضوع بحيث يصح عليه الحكم بانه يثبت المفعول له او يسلب عنه وهذه الجبئية يختلف باختلاف الحمل في حمل الذاتيات نفس الذات وفي الوجود اسنادها الى الجاعل وفي الاوصاف العينية قيام المبدء وفي العدميات عدم مصاحبتها لامر آخر وفي الاضافيات نسبتها الى امر مباين اما في الشرطيات فالمعكى عنه فيها في المنفصلة هو كون المقدم بحيث لا يفارقه وجود التالي از وما وانفادا او عدمه كذلك وفي المنفصلة كون المقدم بحيث ينافيه التالي او لا ينافيه فالمعكى نفس مفهوم الخبر والفضية والمعكى عنه مصداقها فعلى هذا يجب التغاير الذاتى بينهما لاختلاف النسبة في الحكاية وعدمها في المعكى عنه (واما المشهور فهو ان المعكى عنه عبارة عن النسبة بحسب وجودها في نفسها فعلى هذا لا يكون التغاير بينهما بالذات بل بالاعتبار بان النسبة الملحوظة في القضية حكاية وهى مع قطع النظر عن تلك الخصوصيات من حيث وجودها في نفسها معكى عنه (ومن ثم) اي من اجل الحكاية (يوصف) اي الخبر (بالصدق) بان يقال انه صادق اي مطابق للامر الواقع (والكذب) بان يقال انه ليس بصادق اي غير مطابق للواقع (بالضرورة) اي انضاف الخبر بالصدق والكذب بدعي فان مناط الانصاف بهما وهو الحكاية موجود في الخبر في مطابقها للمعكى عنه وعدم مطابقها له يتصف بالصدق والكذب بالضرورة (فقول القائل كلامي هذا كاذب) مشيرا بهذا الى نفس هذا الكلام (ليس بخبر) بل هو انشاء في صورة الخبر هذا اشارة الى ما اجاب المحقق الدواني عن السؤال وتقرر السؤال الاول ان كلامي هذا كاذب غير والخبر لا بد فيه من الحكاية والمعكى عنه سواءها وهما ليس سوى هذا الكلام كلام معكى عنه فانتفاء الحكاية والمعكى عنه بالذات ولا بد من التغاير بينهما (والثاني انه يلزم اجتماع الصدق والكذب فيه بان هذا الكلام لو كان صادقا فالصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر والمحمول هنا هو كاذب فعلى تقدير الصدق لا بد من ثبوت الكاذب بهذا الكلام وما يثبت الكاذب له يكون كاذبا فيلزم على تقدير الصدق كونه كاذبا وكذا على تقدير الكذب يازم كونه صادقا لان الكذب عبارة عن عدم ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر واذالم يثبت الكذب للخبر يكون صادقا والا يلزم ارتضاع النقيضين فعلى تقدير الصدق يكون كاذبا وبالعكس فهذا الكلام لا يتصور صدقه ولا كذبه وفي الخبر لا بد منهما (والثالث ان الموضوع يكون مستقلا

كما تقرر في موضعه والموضوع هنا ليس الذات الكلام وهو مشتمل على النسبة وكلما هو كذلك
 يكون غير مستقل فيلزم كون الموضوع غير مستقل هذا خلف (فاجاب عنه المحقق الدواني بان
 هذا ليس بخبر (لان الحكاية عن نفسه غير معقول) وههنا ليس سوى هذا الخبر كلاما ليكون حكاية
 عنه فلو كان خبر المكان حكاية عن نفسه والحكاية عن نفسه غير معقول والا يلزم تقدم الشيء على نفسه
 والحكاية والمعكى عنه لا بد ان يكون متغايرين واذا لم يوجد المعكى عنه لم يوجد الحكاية فلا يكون
 خبرا فهذا انشاء في صورة الخبر (فان قلت لو كان انشاء لكان داخلا في قسم من اقسامه مع انه ليس
 بداخل في شيء منها) قلت الانقسام المذكورة للانشاء صورة ومعنى وهذا انشاء معنى وخبر صورة
 فلا يضر عدم دخول تحت اقسام الانشاء صور ومعنى فافهم (وهذا جواب عن التقرير الثاني والثالث
 ايضا فتأمل فيه) ولها لم يرض المصنف بهذا الجواب اجاب عن الشبهة بجواب آخر و اشار فيه الى رد ما
 اجاب المحقق فقال (والحق انه) اي هذا القول (بجميع اجزائه) وهو الموضوع والمعمول والنسبة
 (ما هو في جانب الموضوع) اي يجعل موضوعا (النسبة في الموضوع) (ملحوظة مجملة) لئلا يكون غير
 مستقل (في) اي النسبة (معكى عنها) اي معكى بنفسها (ومن حيث تعلق الايقاع بهذا) اي ببلده
 النسبة (ملحوظة تفصيلية) اي النسبة المفصلة (الحكاية عن نفسها والتغاير بين الحكاية والمعكى
 عنه باعتبار الاجمال والتفصيل) (وحاصل هذا الجواب على تقدير الاول ان هذا القول خبر وفيه حكاية
 وهما متغايران ولا يلزم الحكاية عن نفسه كما فهم المحقق لان النسبة لها اعتبار ان اعتبار الاجمال
 بان يكون الموضوع والمعمول والنسبة ملحوظة ما فيها الاعتبار للمعكى عنه واعتبار التفصيل وهو
 ان يلاحظ الموضوع والمعمول اولاً ثم الحكم بينهما بان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهذا الاعتبار
 حكاية فصار الحكاية والمعكى عنه متغايرين ولا يلزم الحكاية عن نفسه (ويخرج من هذا الجواب عن
 جواب المحقق ايضا كما يدل عليه الخاتمة هذا كما انه جواب عن الشبهة فكذلك جواب عن جواب
 المحقق الدواني ايضا لان منشا انكاره بخبرية هذا الكلام انما كان عدم الحكاية واذا وجد الحكاية
 كما علمت فصار زعمه باطلا (فان قلت ان النسبة غير مستقلة كيف يوجد في جانب الموضوع المستقل
 (قلت الاستقلال وعدمه تابع للعاط فاذا لوحظت بالعاط الاصل من غير تفصيل كونها بين الموضوع
 والمعمول فهي عين مستقلة قابلة لان توجد في جانب الموضوع والا يلزم اجتماع الصدق والكذب
 في امر واحد من جهة واحدة لانه كاذب بحسب الاجمال وصادق بحسب التفصيل (ولو قيل الكذب
 عبارة عن سلب المعمول والمعمول انما هو الكاذب فاذا سلب على تقدير الكذب عن الاجمال يوجب
 ثبوت الصدق له) يلزم الاجتماع (فلما لا يلزم من اتفاق الكذب عن المجهول ثبوت الصدق لان
 المجهول ليس بصفة لينصف بالصدق اذ يقال بان صدق المفصل ثبت الكذب للمجهول واذا كذب
 المجهول ثبت الصدق للمفصل فلم يجمع الصدق والكذب في امر واحد بل في امرين وهو ليس بمحال
 (واورد على هذا الجواب بان المجهول والمفصل متعدان بالذات لا فرق بينهما الا بالاعاط فقط والصدق
 والكذب يقتضي التغاير بالذات وههنا اجتماع في امر واحد (ولك ان تقول ان المجهول اما قضية

اولا وعلى الثاني كيف يتصف بالكذب والموضوع والمعمول والنسبة التي هي اجزاء القضية موجودة في المعجل فكيف لا يكون قضية وإذا كان قضية فلا بد لها من محكى عنه فالمعكى عنه فيها ليس الانفس لان المفصل ككاتبته فلا يصلح لكونه محكياعنه وهو متاخر عن المعجل فلا يكون ذاتا في جانب موضوعه وليس للمعجل محمل آخر يكون محكياعنه والا يلزم التسلسل وإذا لم يكن للمعجل محكى عنه وصار قضية فاتجه الاشكال بانتعاد المعكى عنه والحكاية وعدم وجود المعكى عنه في القضية وكذا يقال للمعجل اما صادق او كاذب وعلى تقدير الصدق يلزم الكذب اذ الصدق عبارة عن ثبوت المعمول للموضوع والمعمول ههنا ليس الا الكاذب فهو يكون ثابتا له وما ثبت له الكاذب فهو كاذب فيلزم الكذب على تقدير الصدق وكذا العكس فالفرق بالاجمال والتفصيل غير مفيد ولا يمكن اخذ القضية في جانب الموضوع لان ما من قضية الا ان يكون الرابطة فيها معمولة البته وإذا غلبت عنها لا تكون القضية قضية وإذا كانت النسبة فيها ماعودة من حيث الرابطة كيف يكون مستقلة لتوجد في جانب الموضوع فلا يتم جواب المصنف فالحق ما قال المحقق الدواني من انه ليس بتفسير بل هو انشائي صورة الخبر فانهم واجاب عنه افضل السامع بن صاحب افق المبين بما حاصله ان الحكم في القضية على الطبيعة السارية في الافراد مع قطع النظر عن خصوصية الموضوع والمعمول لاعلى الافراد وان كان يصرى هذا الحكم بالتبع الى الافراد فالحكم في كلامي هذا الا ان كاذب على طبيعة الكلام وان كانت حقيقة متعصرة في هذا الفرد الخاص لكن الحكم ليس عليه بالذات والصدق والكذب باعتبار المطابق الساري مع قطع النظر عن خصوصية الموضوع والمعمول واستلزام الصدق والكذب انها هو بخصوصية المعمول وعن امر خارج عن القضية فلا يلزم من صدق القضية كذبها وبالعكس بحسب نفسها بل بحسب غيرها وهو غير مضر للقضية باعتبار الايام صادق وباعتبار المتعين والخصوصية كاذب وانما شير بان المعال اجتماع الصدق والكذب في نسبة واحدة وهو لازم ههنا فان مصداق الاعتبار بين انما هو النسبة الواحدة الشخصية على ان اليوم لا يحصل الا في اللعاط والاعتبار والكلام فيما هو متعصل الوجود في امر غير متعصل ونحن نخرى الكلام في المتعين بان كذبه وسنخرى صدقه وبالعكس فانهم (فانحل الاشكال بجميع تقاريره) يعني ان لهذا الاشكال تقارير كثيرة وبهذا الجواب ينحل جميع تقاريره (منها ما قال في الاشياء من جهة انتقاله) انه قال فائلا يوم الخميس كلامي في يوم الجمعة صادق ثم قال يوم الجمعة كاذب فصدق على تنازله كذب وبالعكس كما يلوح بالتأمل نخريره ان رجلا قال يوم الخميس كلامي في يوم الجمعة صادق وإذا كان يوم الجمعة قال كلامي يوم الخميس كاذب ولا يتكلم بكلام آخر فهذا الكلام لو فرض صدقه فهو يقتضى ان ما قال في الخميس فهو كاذب وان في الخميس قال كلامي يوم الجمعة صادق وإذا كان كاذبا للزم كذب كلام يوم الجمعة مع انه فرض صدقه وكذا لو فرض كذبه بان المعمول لم يثبت للموضوع فصار معناه ان كلامي يوم الخميس ليس بكاذب وكان الكلام في الخميس ان كلامي يوم الجمعة صادق وهو يستلزم صدق هذا الكلام مع فرض كذبه (ومن

بعض التقارير ان كل كلامي في هذا اليوم كاذب ولم يتكلم في ذلك اليوم الا هذا الكلام ووجه
الانحلال ان كل واحد فرد لنفسه فمن حيث الفردية مجمل ومن حيث اشتماله عليه مفصل فبتقارير جهتي
الصدق والكذب ويرد عليه ما امر (ونظير ذلك) اى كلامي هذا كاذب (قولنا كل حمد لله) لان حقيقة
الحمد اظهار الصفات الكمالية ولما كان ذاته المقدسة متصفة بجميع الكمالات فاظهارها من اى حامد
كان انها هو الله عز شأنه بالذات وبغيره بالتبع فجميع المعاملات تعالى قولنا كل حمد من جملة كل حمد
لانه ايضا حمد فيكون فرد لنفسه فالحكاية فيه نفس المعكى عنه فصار نظير كلامي هذا كاذب في انعقاد
الحكاية والمعكى عنه فقد اشار المص بهذا الى فساد ما قال المحقق بان هذا القول لاشك في الخبرية
مع ان الحكاية منتفية والا يلزم الحكاية عن نفسها وهو غير معقول فلا يخلص الا بالاجمال والتفصيل
فهذا القول يؤيد كون كلامي هذا كاذب خبرا والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل كما ذكر (والحق
انه ان ارد به موضوع هذه الكلية معنى اعم شامل لينا وبغيره لم يكن خبر اللزوم الحكاية عن نفسه
والتقدم والتأخر والدخول والخروج وان لم يريد معنى اعم بل اريد ان سوى هذا القول من المعامل
لله تعالى فيكون خبر البتة (فتأمل) في نحرير ذلك القول واجوبته (فانه جدير) اشكال (اصم) لا يسمع
بالجواب ولا حله فكانه بفوت الاذان فصار اصم وقد اسمع المحقق الدوائى الجواب كما علمت (والا)
اى وان لم يقصد به الحكاية (فانشاء) لا يكون متصفا بالصدق والكذب لانها من لوازم اشكائية (مسه)
اى من بعض الانشاء (امر) وهو قول القائل لغيره افعل على سبيل الاستعلاء (ونهى) هو قول القائل
لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء (وتمنى) وهو اظهار محبة الشيء فكنا كلنا او محالا (وترجى) وهو ما
وضع لطلب الشيء الممكن على سبيل المحبة (واستفهام) وهو ما يكون الغرض والمطلوب فيه الفهم
(وغير ذلك) من الدعاء وهو طلب الشيء من الاعلى في ظنه والالتماس وهو طلب الشيء من المساوى
والنداء وهو ما وضع لطلب الاقبال والتنبيه وهو اعلام المخاطب لما في ضمير المتكلم وهذه الاقسام
للانشاء الذى ليس في صورة الخبر بل لما هو انشاء صورة ومعنى فلا يضر خروج قسم سوى هذه
الاقسام وهو ما يكون انشاء في صورة الخبر كما امر في جواب المحقق للمبذر الاصم (والا) اى وان لم
يصح السكوت عليه (فناقص) اى فمركب نافس نقصانه (تقييدى) بان يكون احد الجزئين قيدا
للاخر كالصفة للموصوف والمضاف اليه مع المضاف (وامتزاجى) بحيث يمتزج احدهما مع الاخر
وصار كالكلية الواحدة كعطليك (وغیره) اى غير امتزاجى كتركيب الفعل من المفعول والظرف
كضرب زيد عمرا في الدار * (فصل المفهوم) اى ما حصل في العقل (ان يجوز العقل تكثره) اى تكثر
ذلك المفهوم باعتبار صدقه على الافراد تجوز اعقليا (من حيث نصوره) اى تصور ذلك المفهوم مع
قطع النظر عن امر خارج (فكلى) اى هذا المفهوم كلى (وانما قال الكلى ما يجوز العقل تكثره) لما
يفرغه ثلثا ينتقض بالجزئى لان الغرض التقديرى جار فيه (وقوله من حيث نصوره) اشارة الى ان
المعتبر في الكلية تجوز التكثر باعتبار المفهوم نفسه لا بحسب النظر الى الخارج والا يضر
الكليات التى ليست لها افراد في الخارج ويمنع العقل تكثرها فيه والكلى على قسمين (ممتنع افراده

١٧١٤
ع ١٠
م ١٠
م ١٠

كالكمالات الفرضية) أى التى ليست لها افراد فى الواقع الابعسب الفرض كثير يك البارى واجتماع النقيضين فانه كلى يجوز العقل بحسب تصور نفس مفهومه صدقه على كثيرين وان كان مانعا من تجوز التكثر بحسب الواقع (اولا) أى لا يمنع افرادة بل يمكن وجودها سواء كان ضروريا (والا) كالواجب فان العقل يجوز تكثر مفهوم الواجب وصدقته بحسب نفس مفهومه على كثيرين وان لم يجوز العقل الواقع الا الواحد فهو غير قاض عن تجوز التكثر (والممكن) هذا مثال لما يجوز العقل تكثره فى الخارج ووجوده فيه كذلك لان افراد الممكن كثيرة موجودة فى الواقع مع عدم ضرورة وجودها (والا) أى وان لم يجوز العقل صدقه على كثيرين (فجزئى) فان قلت ان المفهوم اليه وان التصور هو حصول الجزئى ليس بعامل فيه فلا يكون من افراد المقيوم فكيف تقسيم المفهوم اليه وان التصور هو حصول صورة الشئ فى العقل والصورة العقلية كلية فكيف يستعمل التصور فى حد الجزئى (قلت ان الجزئى وان لم يكن حاصل فى العقل بالذات لكنه حاصل فيه بالواسطة والالان ان الصورة العقلية كلية لان ما حصل فى العقل بواسطة الآلات ليس بكلى) او يقال ان التصور حصول صورة الشئ عند العقل سواء كان كليا او جزئيا فان كان كليا فصورته فى العقل وان كان جزئيا فصورته فى آتته (ومحسوس الطفل) أى ما يدركه الطفل (فى مبدأ الولادة) أى اول زمان الولادة (وشيوخ ضعيف البصر) يعتمل ان يكون معطوفا على الطفل ويكون بالشين المعجمة والياء التصانية والحاء المعجمة معناه محسوس الشيخ الذى فى بصره ضعف او يكون معطوفا على المحسوس ويكون بالباء الموحدة والحاء المعجمة معناه هو الشبح الحاصل لضعيف البصر (والصورة الخيالية) أى ما يعصل فى الخيال (من البيضة المعينة) فى الخارج (كلها) أى كل واحد من محسوس الطفل وشيوخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة جزئيات فهذا الكلام اشارة الى جواب اسئلة ثلاثة مقدرة (تقرير الاول ان ما يحسه الطفل فى ابتداء الولادة يصدق على كثيرين لانه اذا احس واحدا من الاب او الام او غير ذلك مثلا حصل صورة منه فى حسه المشترك ولا يميز احدها عن الآخر لنقصان حسه المشترك فلا يوجد الصورة عما هو فى الخارج مخصوصة بالضرورة فيكون الصورة الحاصلة فى خيال الطفل منطبقة على كثيرين فصارت كلية مع انها جزئية وتقرير الثانى ان الشيخ الذى فى بصره ضعف يدرك شيئا ولا يميزه عن غيره بسبب ضعف بصره ويجوز عقله ان يكون زيدا وعمر او بكر او خالدا وغير ذلك فجوز عقل صدق هذه الصورة على كثيرين فصارت كلية مع انها جزئية (وتقرير الثالث ان الصورة الحاصلة فى الخيال من البيضة المعينة فى الخارج اذا بدل واحد منها بعد واحد بدون علم التبديل للرائى فيها ان رسم فى خياله يجوز العقل صدقه على كل من تلك البيضات الغير المميزة عند الحس بدون الاجتماع فيلزم ان يكون هذه الصورة كلية لتجوز صدقها على كثيرين (وتقرير الجواب ان الصور كليا جزئيات (لان شيئا منها) أى من المحسوسين والصورة (لا يجوز العقل تكثرها) أى تكثر كل واحد من ذينك المحسوسين وتلك الصورة (على سبيل الاجتماع) أى حال كونها مجتمعة (وهو) أى التكثر على سبيل الاجتماع (المراد) فى تعريف الكلى تلخيص الكلام ان الكلى ما يجوز العقل تكثره على سبيل الاجتماع فمحسوس الطفل وشيوخ ضعيف

البصر والصورة الخيالية من البيضة المهيبة اذا كانت مجتمعة لا يعجز العقل صدق هذين المحسوسين والصورة المهيبة على الكثرة المجتمعة وان جوزها العقل على سبيل البدلية وهو ليس بهرأد فكل من هذه جزئيات لا تمنع صدقها على كثيرين على سبيل الاجتماع (وهنا) اى فى مقام الكل والجزئى (شك) اى اعتراض (مشهور) بين الفوم (وهو) اى الشك ان الصورة الخارجية (اى التى فى الخارج (لزبد) وهو الذات المشخصة المهيبة فى الخارج (والصورة الحاصلة منه) اى من زيد (فى اذهان طائفة تصوروه) اى تصوروا تلك الطائفة زيدوا واخذوا من صورة خارجية لزبد صوراً حاصلة فى اذهانهم (كلها) اى كل من هذه الصور صورة زيد (متصادقة) اى يصدق احداهما على الاخرى وعلى زيد (فان التحقيق ان حصول الاشياء بانفسها) اى بماهيتها (فى الذهن لا باشباعها وامثالها) المغايرة لها فى الماهية (فتلك الصورة) اى صورة زيد (متكثرة) احدها على الصور التى فى اذهان طائفة تصوروه فصار كلها مع انه جزئى توضيح الشك ان زيد امثلاً تصوروه طائفة وحصل فى ذهن كل منها صورته نظراً كل صورة من الصور التى فى اذهان طائفة يصدق انه صورة زيد لان حصول الاشياء بانفسها حصل من زيد يكون نفسه فلا شك فى صدق زيد عليه وكلها حصلت من زيد فزيد يصدق على الكل فاذا صدق زيد على صور كثيرة صار كلها لان الكل ما يصدق على كثيرين فيلزم كون الجزئى كلها فان قامت لاتصاف بين الصورة الخارجية لزبد وصورتها التى فى الاذهان لان افراد النوع كما تعينت وتشخصت فى الخارج بحيث لا يصدق احدهما على الآخر الا بحسب الماهية النوعية تلك الافراد الذهنية ايضا تشخصت وتعينت بحسب محالها بحيث لا يصدق احدهما على الآخر بلا اعتبار كما ان زيد او غيره لا يصدق احدهما على الآخر كذلك الصور الذهنية لا يصدق واحد منها على الخارجى ولا غير ما من الذهنية والفرق تحكم (قلت الافراد العقلية) وهى ان الاول ما لا يترتب عليه الآثار ولا ينعو عن الوجود الخارجى فى ترتيب الآثار فالتصادق بين الصورة الخارجية والذهنية ظاهر لعدم اعتبار المميز فيها والثانى ما يترتب عليه الآثار ويظهر عن الوجود الخارجى ويكتنف بالحواس الذهنية فالتصادق بينهما باعتبار الاتحاد الخاص الذى ليس بين غيرهما بحيث لو وجدت تلك الصورة الذهنية لزبد مثلاً فى الخارج لكانت عينه فيه بعيد هو بلا شك ويرى كذا الاتحاد بين كل من الصور الذهنية فى الاذهان وبين زيد فهذا وجه التصديق فانهم (ومن هنا) اى من صدق صورة زيد على كل من الصورة الذهنية وصدق واحد منها على الامرى (نبيين) اى ظهر (كون الجزئى الخفى) وهو زيد مثلاً (محمولاً) على شئ كذا ان زيداً هو ما محمول على الصورة الذهنية (وهو) اى كون الجزئى محمولاً (الحق) هذا رد على السيد الشريف حيث انكر حمل الجزئى الحقيقى قال فى الحاشية انكر السيد كون الجزئى الحقيقى محمولاً وانته المحقق الدواى ولكن ما جاء بيان شاف والمحقق ما منع لى كانه برهان على ذلك والتاويل لا يقبل الطبع السليم انتهى وجه الانكار ان الجزئى لو كان محمولاً لكان محمولاً على نفسه من حيث هو وهو على غيره فعلى الاول لا يبعد الحمل لان الحمل لا يرب فيه من التفاير ولا تفاير فيه اصلاً وعلى الثانى يستحيل

الحمل لان الحمل بدون الاتحاد بنحو من الانحاء غير جائز فالحمل في الجزئي الحقيقي انما هو بحسب الظاهر واما بحسب الحقيقة فليس مقولا ومحمولا على شيء اصلا وانما المحمول هو المفهومات الكلية فالجزئي مقول عليه لا مقول واما قولك هذا زيد وان كان زيد محمولا على هذا بحسب الظاهر لكنه موعول بان هذا مسمى بزيد او صاحب اسم زيد فالمحمول هو المسمى وهو مفهوم كلي ولو لم يكن مأولا لما كان الحمل من حيث المعنى لان هذا اشارة الى الشخص المعين فمعناه زيد زيد والشخص المعين شخص معين وهو غير مفيد فلا بد من التاويل ليكون الكلام مفيدا واثبت المحقق الدواني عمل الجزئي ورد على السيد بانه يجوز ان يعمل جزئي على جزئي آخر مفاير له بحسب الاعتبار ومتعدد معه بالذات فالحمل مفيد لو جود التعاير وغير مستحيل لو جود الاتحاد بالذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فان المشار اليه بهذا الكاتب والضاحك وان كانا مختلفين بحسب المفهوم لكنهما متعددان فان مصداقهما ليس الا الذات المعينة المشار اليها ويجوز ان يكون عمل الجزئي على الكلي الذي هذا الجزئي جزئي له كما في قولك بعض الانسان زيد والتاويل لا يغلو عن التكلف (ويرد عليه ان مناط الحمل وهو الاتحاد في الوجود ولا يكون وجود واحد قائما بالمعنيين فليس معناه الا ان يكون وجود احدهما بالاصالة والاخر بالتبع بان يكون منتزعا عنه والجزئي موجود بالاصالة والكلي منتزع عنه فالجزئي لو كان محمولا فعمله على الكلي ليس بصحيح لعدم اصالة وجوده وانتزاعه فكيف ينتزع عنه الجزئي بل الامر بالعكس وما وقع في بعض الانسان زيد فمحمول على العكس او التاويل ولو كان محمولا على الجزئي فاما على نفسه بحيث لا تعاير بينهما اصلا لا باللاحظة ولا غيرها فلا يمكن الحمل فانه لا بد فيه من التعاير واما على جزئي مفاير له ولو باللاحظة والاتفات فالحمل بحسب الظاهر وفي الحقيقة لتصادف الاعتبار بين على ذات واحدة والمحمول تمسك بصدق صورة زيد على الصورة التي في اذهان الطائفة على كون الجزئي محمولا وقال التاويل بالالفاظ الراجعة الى الكلية يا باه العقل السليم فالحق عند المحس كون الجزئي محمولا (ولا يجاب) عن هذا الاعتراض (بان المراد) في تعريف الكلي (صدقا) اي صدق الصورة (على كثيرين هو) اي الصورة انما ذكر الضمير باعتبار تدكير المحس ظل لها) اي لهذه الكثرة يعني كثيرين (ومنتزع عنها) اي عن الكثرة فهذا عطف تفسيري كاشف بمعنى الظل (واللازم ههنا) اي في صدق صورة زيد على ما في اذهان طائفة (ان لها) اي لهذه الصورة (اطلالا متعدد) لان كل صورة من الصور الذهنية منتزع عن زيد فيكون اطلالا له (لانها) اي الصورة (ظل متعدد) بطريق الاضافة اي منتزعة عن كثير متعدد (والمطلوب) في تعريف الكلي (هو الثاني) يعني كون صورة الكلي ظلا متعدد ومنتزعة عنه فلم يوجد فيه ما هو المطلوب في تعريف الكلي فلا يكون كليا (المعجب السيد الشريف وحاصل الجواب ان الكلي ما يصدق على كثيرين بان يكون ظلا لكثيرين منتزعا عنها في الخارج او في الذهن بان يوجد من كل واحد منها بحسب المشغصات معنى واحد بعينه تطابق الكل وصدق صورة زيد على الصور الكثيرة التي

في اذهان الطائفة ليس كذلك لان زيدا ليس متزعا من هذه الكثرة بل وجد زيد في الخارج
وينتزع العقل عنه هذه الكثرة فلا يكون ظالا لكثيرين بل له اظلال كثيرة وفروع مستفادة منه
والمعتبر في الكلّي هو الاول وما يوجب عنه هو الثاني فلا يكون كلياً ورد المص هذا الجواب بقوله
(لان النصادق) الذي بين الصورة الخارجية لزيد وبين الصور المتعددة في اذهان طائفة (يصح)
اي هذا التصديق (الانتزاع) اي انتزاع الصورة الخارجية عن تلك الصور الكثيرة (والظلية)
اي ظلية الصورة الخارجية للصور الكثيرة (فان الاتحاد من الطرفين) هذا دليل صحة الانتزاع
يعني ان الصورة الخارجية متحدة مع الصور الكثيرة والصور الكثيرة متحدة مع الصورة الخارجية
فما يصلح له احد المتحدين يصلح له الآخر فاذا كان الصور متزعة عن زيد وزيد ايضا يكون
متزعا عنها واذا كانت اظلالا لا يكون زيدا ايضا ظلالها فصار ظالا لكثيرين وهو المطلوب في
الكلّي فيصير كلياً (تلخيص الرد ان الصورة الخارجية لزيد والصور الكثيرة متحدات فما انصف
به احدهما بنصف به الاخر فلما كانت الكثرة اظلالا لزيد يكون زيد ايضا ظلالها فصديق على
زيد انه ظل لكثيرين ومنتزع عنها وهو المراد في تعريف الكلّي فصديق التعريف عليه فصار
كلياً فلا يتم هذا الجواب فاحتج الى جواب آخر اليه اشارة بقوله (بل) اضراب عن قوله لا يجاب
(المراد) في تعريف الكلّي (تكثير المفهوم بحسب الخارج فالصور الحاصلة من زيد يستحيل
ان يتكثر) تلك الصور (في الخارج بل كلياً) اي كل هذه الصور (هوية زيد) اي عين زيد فلا
تكثر لتلك الصور في الخارج هذا هو المعتبر في الكلّي تلخيص الجواب ان الكلّي ما يكون له تكثر
في الخارج فالصور الحاصلة من زيد في اذهان طائفة وان كانت لها كثرة في الذهن لكن ليس لها
كثرة في الخارج لان كلياً في الخارج عين زيد ولا بد في الكلّي من الكثرة في الخارج ولو لم يوجد
الكثرة في صورة زيد في الخارج لا يكون كلياً (واما الكليات الفرضية) كالاشياء واللا ممكن مثلاً
(والمعقولات الثانية) كالجنس والفصل (فلعمد اشتمالها على الهذية لا ينقبض العقل بمجرد تصورها
عن تجويز تكثرها في الخارج) (هذا جواب سوال مقدر) تقرير السؤال ان تعريف الكلّي بتجويز
تكثر مفهومه بحسب الخارج غير جامع لخروج الكليات التي لا افراد لها والمعقولات الثانية التي ظرف
عروضها الذهن وليس اي افراد في الخارج اذ لا يجوز العقل تكثر مفهوماتها بحسب الخارج بعدم وجود
افرادها فيه فلا يصديق تعريف الكلّي عليها مع انها منه فلا يكون التعريف جامعاً لخروج هذه الكليات
منه (والجواب ان الكليات الفرضية والمعقولات الثانية اما لم يشتمل على الهذية والخصوصية فلا يمنع
العقل بمجرد تصور هذه الكليات مع قطع النظر عن لما هو وجود افرادها وعدمها عن تجويز تكثرها بحسب
الخارج فلعمد الخصوصية والهذية المانعة عن هذا التجويز فصار كليات الكلّي ما يجوز العقل تكثره
في الخارج لا ما يكون كثرة في الخارج بالفعل فالكليات الفرضية بسبب عدم الهذية يجوز العقل تكثرها
وصدقها على كثيرين (عنى قيل ان الكليات الفرضية بالنسبة الى الحقائق الموجودة كليات)
ويكون هذه الموجودات افراد هذه الكليات فالحاصل ان الكليات الفرضية لما لم يشتمل على الهذية

كان العلم المتعلق بيا علمنا تعقليا والعلم التعقلى لا يمنع عن تجويز التكثر وانما المانع عنه الخصوصية الشخصية والهوية العينية (وبهذا يندفع ما قيل ان اللا هو جودا واللا متكثر يمنع العقل عن تجويز التكثر فيه لمجرد مفهومه لان عدم التكثر داخل في مفهومه فيلزم ان يكون جزئيا مع انه كلى وجه الدفع ان المراد من امتناع تجويز التكثر اشتماله على الجزئية وكذا حال المعضلات الثانية ولهذا كان اولى في التعريف بان يقى ما اشتمل على الجزئية فجزئى ومالم يشتمل عليها فهو كلى (هذا) اى خذ هذا واحفظه ولما فرغ من بيان مفهوم السككية والجزئية ولا شك انها صفتان فشرع في بيان انها صفتان لاي شىء بالذات فقال (السككية والجزئية صفة للمعلوم) اى نفس الشىء من حيث هو لان ما حصل في الذهن له مرتبتان مرتبة القيام وهو الاكتناف بالعوارض ولا شك ان الشىء جزئى في هذه المرتبة ومتشخص بالتشخص الذهنى فلا يصلح لكونه كليا او مرتبة الحصول وهو الشىء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية فالاول علم وهذه المرتبة معلوم وهو صالح لكونه كليا لعدم اخذه مع العوارض وقابل لكونه ما غودا مع العوارض ايضا بخلاف الاول في الحقيقة موصوف السكلى والجزئى هو المعلوم (لا يقال ان الصورة الذهنية لا تكون الا كلية فلا تنصف بالجزئية فكيف يقال انها صفتان للمعلوم) لانا نقول ان اريد بالصورة الذهنية ما قام بالذهن فمنها كليتته وانها هى جزئية مشخصة بالعوارض الذهنية وان اريد ان ما حصل في الذهن انما يحصل اذا انجزد عن التعينات فالجزئى لا يكون حاصلا في الذهن فمسلم لكن لا يستلزم عدم كونه جزئيا في الذهن اذا اخذ مع التشخصات الذهنية وقد يطلق الصورة العقلية ويراد بها نفس الشىء ايضا اعم من ان يكون كليا او جزئيا (وقيل صفة العلم) القائل السيد السند قال العوض في الحاشية ذلك مذهب الاول وهو الحق بحسب دقيق النظر وان كان جلى النظر يحكم بالاول فان التشخص الذى عليه مدار الجزئى انها هو بنحو من الادراك وهو الاحساس لا التعقل وهذا تاويل ما اشهر من الحكماء من نفي علم الواجب تعالى بالجزئيات على وجه جزئى فافهم انتهى (حاصله ان كون السككية والجزئية صفة العلم مذهب السابقين وهذا حق يحكم به النظر الدقيق حق وان كان ظاهر النظر يحكم بكونهما صفتين للمعلوم كما علمت وما يحكم به النظر الدقيق حق لان التفاوت بين السكلى والجزئى انها هو بحسب العلم فان الشىء اذا علم بالحس يكون جزئيا واذا علم بالتعقل يكون كليا فمناط السككية والجزئية هو العلم فيكون متصفا بهما بالذات (ويرد عليه ان المناطة لا تقتضى الانصاف بهما بالذات ويجوز ان يكون المعلوم في مرتبة التعقل متصفا بالسككية وفي مرتبة الاعساس بالجزئية كما يحكم به الظاهر) والقول الفيلس في هذا المقام انه ان اريد بالتكثر في تعريف الكلى صدقه على كثيرين فالكلية لا تكون صفة للعلم لان العلم هو مرتبة القيام في هذه المرتبة الشىء مشخص ومتعين بالتعينات الذهنية ولا يصدق على كثيرين بل الصادق عليها انها هو المعلوم وان اريد به ما يكون كاشفا لكثيرين فالكلية صفة للعلم لان الكشف لا يكون الا في مرتبة القيام وهو العلم (والقول بان القيام يجعل المعلوم كاشفا بعيد وان اريد اعم منهما فهما صفتان لهما فانه باعتبار الصديق يكون صفة

١١
١٢

١٣
١٤

١٥
١٦

للمعلوم وباعتبار الكشف يكون صفة العلم نظير أن هذا النزاع لفظي فافهم (والجزئي لا يكون كاسبا) أي لا يحصل به شيء سواء كان كلياً أو جزئياً لأنه أن حصل به جزئي مباين له سواء كان مادياً أو مجرداً يكون كاسباً والكاسب يكون محمولاً والجزئي ليس بمحمول فكيف يكون كاسباً وأن حصل به الكلي فهذا الكلي إما الكلي الذي هذا الجزئي فرداً خاص منه فهو باطل لأن الانتقال لا يكون من الخاص إلى الأعم وإما الكلي الذي ليس هذا الجزئي فرداً منه بل مباين له فعالة مأمرة في تحصيل الجزئي فتأمل فيه (وقد يقال بأن الجزئي لا يدرك إلا بالحس والحس لا يفيد حساً آخر فلا يحصل بالجزئي جزء في آخر وكذا الحس لا يفيد التعقل فلا يحصل به الكلي أيضاً) (ولا مكتسباً) أي لا يكون حاصلًا بالغير لأنه لا يحصل بالكلي لكون نسبته إلى الجزئيات متساوية والكاسب لابد من كونه مرجحاً للمكتسب ولا يحصل بالجزئي المباين كما مر قال الشيخ في الشفاء أننا لا نشغل بالانظر في الجزئيات لكونها لا تتناهي وأحوالها لا تثبت وليس علمها من حيث هي جزئية يفيدنا كما لا حكمها بالتصورات الكاملة والتصديقات اليقينية المفضية إلى السعادة الأقصى الأبدية الباقية مادام بقاؤها أعني ليس العلم بها مرجحاً لا تصافها بالصفات الكاملة الحاصلة للمجردات العالية وتشابهها بالمشابهة تامة إذ أحوال الجزئيات من حيث أنها إلهامها يحصل بالحواس فتزول بزوالها وتغير بتغيرها فلا يفيد للمخاطبة القصوى (فإن قلت فليبحث عن أحوال الواجب تعالى والعقول المجردة وكلياً جزئيات) قلت أن الواجب كلي منقسم في فرد وكذا العقول فالببحث ليس إلا عن الكلي وهذا لا يتم على مذهب من قال أن الواجب جزئي حقيقي بسيط نعمت كما قال الأشرافيون إلا أن يقال أننا لا نبحث عن الجزئي المتغير المتبدل بتبدل الأزمان وإما الجزئي الثابت القائم أزلاً وأبداً والغير المتبدل والمتغير الباقي الآن كما كان المقصود المعالم فلا بأس بالبحث عن هذا الجزئي بل هو أحرى وأولى بالبحث فافهم (وقد يقال) أي يطلق (الكل مندرج تحت الكلي) أي على كل شيء يندرج تحت الكلي ويعمل الكلي عليه كالإنسان تحت الحيوان (ويختص) أي الجزئي بهذا المعنى (بالإضافي) أي باسم الإضافي بأن يقال جزئي إضافي (كالأول) أي كالجزئي بالمعنى الأول وهو ما يمنع العقل تكثره (بالحقيقي) أي باسم الحقيقي (فالحاصل أن للجزئي معنيين الأول ما يمنع العقل صدقه على كثيرين كما مر سابقاً فهذا الجزئي حقيقي لأنه الحق بكونه جزئياً إذ جزئيته بالنظر إلى حقيقته والثاني ما يندرج تحت كلي فهذا جزئي إضافي جزئيته إنما هو بالنسبة والإضافة إلى ما يندرج تحته إذ جزئية الإنسان إنما هي تحت الحيوان وأما بحسب نفسه فهو كلي (وبين الجزئيين عموم وخصوص من وجه لتصادفهما في زيد فإنه حقيقي لا متنازع صدقه على كثيرين وإضافي لا ندرجه تحت كلي وهو الإنسان وجود الحقيقي في الواجب عز اسمه على مذهب الحكماء بدون الإضافي لعدم اندراجهم تحت شيء ووجود الإضافي في الإنسان لا ندرجه تحت الحيوان وعدم الحقيقي لعدم امتناع صدقه على كثيرين) (ولما فرغ من بيان معنى الكلي والجزئي وفسمه الحقيقي والإضافي شرع في بيان النسبة بين الكليين (الكليان) ولم يعتبر النسبة بين الجزئيين

ولا بين الجزئى والكلى لان النسبة بجمع اقسامها الاربعه لا يتصور بين الجزئين لانها اما ان
 يكونا متباينين فيكون بينهما التباين فقط واما ان يكونا متصدين فيكون بينهما التساوى فقط ولا
 يتصور كون الجزئى اعم من الجزئى الآخر وكذا حال الجزئى والكلى لان الكلى اما ان يكون
 متباينا للجزئى ولا يكون الجزئى فرد هذا الكلى فيكون بينهما نسبة التباين واما ان يكون اعم
 منه ويكون الجزئى فرد امه فيكون بينهما نسبة العهوم والخصوص مطلقا ولا يتصور التساوى والعهوم
 من وجه فالنسبة باقسامها الاربعه لا يكون الا بين الكلين فلذا جعل مقسمها كليين (ان تصادفا
 كليا) اى يصدق كل واحد من الكلين على كل ما يصدق عليه الكلى الآخر (فمتساويان) فيقال
 لذين الكلين الكلين انهما متساويان كالانسان والناطق فانه يقال كل انسان ناطق وكل ناطق
 انسان والتساوى كما يكون فى المفردات كذلك يكون فى القضايا الكلى فى المفردات باعتبار الصدق
 وفى القضايا باعتبار التحقق لعدم صدقها على شىء اصلا (فان قلت ان النائم لا يصدق عليه المستيقظ
 فى حالة نومه فلا تصادق بينهما مع انهم فائون بنسبة التساوى بينهما) قلت المراد بالتصادق ان
 يعتقد منهما قضيتان موجبتان مطلقتان عامتان ولا شك فى ان يصدق كل نائم مستيقظ بالفعل وكل
 مستيقظ نائم فصارا متساويين (والا) اى وان لم يتصادقا (فتفارقا) بحيث يصدق احدهما بدون الآخر
 (فان كان) اى هذا التفارق (كليا) بحيث لا يصدق شىء من احدهما على شىء من الآخر
 (فمتباينان) فهذا الكلان متباينان كالانسان والفرس فان شيئا من افراد الانسان لا يصدق عليه
 الفرس ولا شىء من افراد الفرس يصدق عليه الانسان فرجهما الى سالتين دائمتين (وان كان)
 اى التفارق (جزئيا) بحيث يصدق احدهما فى الجملة بدون الآخر (فاما ان يكون) هذا التفارق
 (من الجانبين) بان يصدق كل منهما بدون الآخر فى بعض المواضع (فاعم واخص من وجه) اى
 فكل واحد منهما اعم من الآخر من وجه واخص منه من وجه كالحيوان والابيض فان الحيوان يوجد
 بدون الابيض فى الفرس الاسود مثلا والابيض بدونه فى الثوب الابيض ويجتمعان فى الفرس الابيض
 فكل واحد منهما اعم من الآخر واخص منه فان الحيوان اعم من الابيض بحسب وجوده فى غيره
 واخص منه بحسب وجود الابيض فى غير الحيوان والابيض اعم من الحيوان بحسب وجوده فى
 غيره كالثوب واخص منه بحسب وجود الحيوان فى غير الابيض وهو الفرس الاسود (او من جانب
 واحد فقط) اى يكون التفارق من جانب احد الكلين دون الآخر (فاعم) اى الكلى المفارق اعم
 (واخص) اى غير المفارق اخص (مطلقا) اى بجميع الوجوه لا من وجه كالحيوان والانسان فان
 الحيوان مفارق عن الانسان بوجوده فى الفرس وعدم وجود الانسان فيه فهو اعم منه والانسان
 ليس مفارقاته فى شىء من المواضع فهو اخص منه (اعلم ان نقيض كل شىء رفعه) اى رفع ذلك
 الشىء فنقيض الانسان مثلا رفع الانسان وهو اللانسان والنقيض بهذا المعنى يشتمل لنقيض
 كل شىء سواء كان مفردا او قضية (وما قيل من انه لا نقائص للمفردات فهو بمعنى آخر سيجىء بيانه
 فى بحث التناقض فى القضايا (وهنا اشكال وهو ان ارتفاع النقيضين رفع لهما فيكون نقيضا للنقيضين

وارتفاع النقيضين محال واستحالة احد النقيضين يستلزم وجوب نقيض الآخر فيلزم ان يكون النقيضان واجبا وهو يستلزم اجتماع النقيضين (والجواب عنه ان معية ارتفاع النقيضين محال فيستلزم وجوب نقيضيهما وهو سلب معية الارتفاع وهو لا يستلزم الاجتماع لجواز ان يكون وجود احدهما وارتفاع الآخر فافهم (فنقيضا المتساويين) اى رفع المتساويين (متساويان) بحيث يصدق رفع كل من المتساويين على كل ما يصدق عليه رفع الآخر كالانسان والناطق فان رفع الانسان وهو اللا انسان يصدق عليه رفع الناطق وهو اللاناطق وبالعكس (والا) اى وان لم يكن بين نقيضى المتساويين تساوي وتصادق (فتفارقا) اى النقيضان (فى الصديق) اى يصدق احد النقيضين بدون نقيض الآخر (فيلزم صدق احد المتساويين بدون الآخر) لانه اذا صدق نقيض احد المتساويين لم يصدق هناك ذلك المساوى والا يلزم اجتماع النقيضين ولما لم يصدق نقيض الآخر فيصدق الآخر هناك بدون الاول فيلزم صدق احد المتساويين بدون صدق الآخر (هـ) اى وجود احد المتساويين بدون الآخر باطل لانه يرفع التساوى بينهما فلا بد حينئذ من التساوى بين نقيضيهما لئلا يلزم الخلف كالا انسان والناطق فان كل ما يصدق عليه احدهما يصدق عليه الآخر وان لم يكن كذلك بل يصدق اللا انسان على شىء ولا يصدق اللاناطق عليه فوجد الناطق مع اللا انسان فيصدق الناطق بدون الانسان فلا يبقى التساوى بين الناطق والانسان لانه لا بد فيه من لزوم التصديق بينهما فيلزم الخلف (وهنا) اى فى ازوم التفارق عند عدم التصديق (شكوى) لا يرفع بسهولة (وهو) اى الشك (ان نقيض التصديق رفعه) اى رفع التصديق بان يسلب التصديق بين النقيضين (لا صدق التفارق) بان يصدق عين احدهما على نقيض الآخر (حاصل الشك منع قوله والافتقار بان عدم وجود التصديق يستلزم رفعه بان يكون سلبه سلبا محض لان نقيضه لا يستلزم صدق التفارق لعدم كونه نقيضه ولا لازماله لاستبعائه وجود الموضوع بخلاف الاول لانه اذا لم يصدق كل اللا انسان لناطق يصدق بعض اللا انسان ليس بلناطق وهو لا يستلزم بعض اللا انسان ناطق لان السالبة المعدولة لا يستلزم صدق الموجبة لصدق الاولى بدون وجود الموضوع بخلاف الثانية (وربما يكون نقيض المتساويين مما) اى من جنس الذى (لا فرد له) اى لذلك النقيض (فى نفس الامر) بدون اعتبار المعبر وفرض الفارض (كنقائض المفومات الشاملة) اعنى الاشىء واللاممكن فان الشىء والممكن من المفومات الشاملة والاشىء واللاممكن من نقائضهما ليس لهما افراد فى نفس الامر لان كلما وجد فى عالم الواقع لا يخلو عن شىء وممكن وليس فيه ما يصدق عليه الاشىء واللاممكن والا يلزم اجتماع النقيضين (فيصدق) فى نقائض هذه المفومات (الاول) اعنى رفع التصديق بان يكون سالبة معدولة بان يقال بعض الاشىء ليس بلاممكن (دون الثانى) اعنى صدق التفارق بان يقال بعض الاشىء ممكن فعلم ان عدم التصديق يستلزم رفعه لصدق التفارق (وما قيل بان صدق السلب على شىء لا يقتضى) اى هذا الصدق (وجوده) اى وجود ذلك الشىء (وح) اى اذا كان عدم اقتضاء السلب الوجود (رفع التصديق يستلزم التفارق)

لان رفع التصادق والتفارق حيثئذ سياتى في عدم اقتضاء الوجود (قال في الحاشية هذا الجواب قد ارتضى به كثير من المحققين انتهى) حاصل الجواب ان نقيض المتساويين في قوة القضية وليست معدولة بل قضية سالبة الطرفين ولا شك ان هذه القضية لا تقتضى صدقها وجود الموضوع فان كل لاشئ لا يمكن في معنى ان كلما ليس بشئ ليس بهمكن فسالبتها يكون قضية سالبة المحمول بمعنى ان بعض ما ليس بشئ ليس بلاممكن ولا شك ان سلب السلب هو الابقاب فيكون في قوة الموجبة فاستلزم لقولنا بعض الاشياء ممكن فظهر استلزام رفع التصادق صدق التفارق (ويرد عليه ان نقائض المفردات ليس فيها سلب النسبة ليعتقد منها قضية يحصل بها المقصود (فبعد تسليمه) اى قول القائل اشار به الى عدم تسليمه اولا وورد المنع بان يمنع على اسم ان وهو قوله صدق السلب الخ بانه ليس في نقيض المتساوى صدق لسلب النسبة لانه من خواص القضايا وفي نقائض المفردات لا اعتبار لها وقد يمنع على غير ان وهو قوله لا يقتضى وجوده بان الصدق مطلقا سواء كان صدق السلب او غيره يقتضى الوجود كما سيبنى في تحقيقه في التصديقات فلا يصح قوله لا يقتضى وجوده (انما يتم) اى لا يتم هذا الجواب الا (اذا كان تلك المفهومات) اى المفهومات الشاملة (وجودية) ليس السلب جزءا من لفظها في الذهن (كالشئ والممكن) فالجواب تام فان نقيضيهما يكون سالبة والسلب لا يقتضى الوجود ورفعها يستلزمه رفع التصادق والتفارق حيثئذ يكون سواء في اقتضاء الوجود فيستلزم احدهما للآخر (واما اذا كانت) تلك المفهومات الشاملة (سلبية) بان يكون السلب جزءا من لفظها (كلاشريك البارى ولا اجتماع النقيضين) فانهما من المفهومات الشاملة لان لاشريك البارى ولا اجتماع النقيضين يصدقان على كل ماعرف في الواقع فيكون نقيضاهما وهو شريك البارى واجتماع النقيضين وجوديين يصدق منهما قضية موجبة وهى كل شريك البارى اجتماع النقيضين فهى غير صادقة لانها موجبة والموجبة تقتضى وجود الموضوع والموضوع ههنا معدوم فلا شك انها غير صادقة ويلزم ان يكون نقيضها وهو بعض شريك البارى ليس باجتماع النقيضين صادقا وهو لا يستلزم الموجبة على وجه يفيد المدعى (فلا مبالغى) اى لا يجرى ولا سبيل (لذلك) اى الى الجواب المذكور بما قيل (فيه) اى في نقيض تلك المفهومات السلبية كما عرفت (فالجواب) حيثئذ لهذا الشك (الاتخصيص الدعوى) اى كون نقيضى المتساويين متساويين مخصوصا (بغير نقائض تلك المفهومات) اى الشاملة حاصل ان دعوى نسبة المتساوى بين نقيضى المتساويين ليست عامة يجرى في كل نقيض من نقايض المتساويات بل مختصة بغير نقائض المفهومات الشاملة يعنى اذا كان المتساويين من المفهومات الشاملة لا يكون هذه النسبة بين نقيضيهما واما اذا كانا غير ذلك فهذه النسبة محفوظة فيهما لا يكون متغلطة عنهما لان ماهو نقايض غير المفهومات الشاملة يصدق على شئ بالضرورة فيكون الموضوع موجودا ولا شك ان السالبة المعدولة المحمول والموجبة المعصلة متلازمان عند وجود الموضوع فرفع التصادق يستلزم التفارق ويصح حيثئذ ما قال المص والافتراقا فانهم

(هذا) من أسماء الأفعال بمعنى خذ أى خذ هذه الأمور واحفظها (فإن قيل تخصيص القواعد لا يناسب هذا الفن) قلنا التخصيم المقصود أنها هو بقدر الطاقة البشرية وإدخال هذه الأمور بوجوب خلا في النسب كما علمت فهو خارج عن الطاقة وليس غرض معتد به متعلقاً بتلك النقائص فخر وجهان غير مضر (قال الأستاذ المحقق في معارج العلوم أن الحق في الجواب عندى أن التصادق بين الأشياء واللاممكن على طريق الحقيقة حق والموجبة فيها إنما يقتضى الوجود الفرضى وهو ثابت (ثم اعترض عليه بأن ظرف التصادق نفس الأمر فلا بد من ثبوت الطرفين فيهما مع أنه لا وجود لهما فيها) ثم أجاب بقوله أقول فرق بين التصادق النفس الأمري بالأفرض الفارض وبينه معه والثاني لا يستلزم الوجود إلا بالفرض كما أن الأول يستلزم كونه بدونه وعينه لا يحتاج إلى ما أجيب في المشهور من تخصيص الدعوى بغير نقائص المفومات الشاملة (وإنك إن تقول مقصود المخصص أن إجراء هذه الأحكام بحسب نفس الأمر لا يكون إلا بالتخصيص وكون شريك البارى ممتنع قضية حقيقية لم يثبت عند المص فلذا ما التفت إلى هذا الجواب واختار الجواب بالتخصيص فتأمل فإنه دقيق (و نقيض الأعم والأخص مطلقاً بالعكس) أى بعكس العينيين بأن ما كان أعم في العينيين يكون نقيضه أخص من نقيض ما كان أخص فيهما وما كان أخص في العينيين يكون نقيضه أعم من نقيض ما كان أعم فيهما كالحيوان والإنسان فإن الحيوان أعم فنقيضه وهو اللاحيون يكون أخص من نقيض الإنسان وهو اللاإنسان لعدم وجوده بدون اللاإنسان ووجوده بدون اللاحيون في الفرس فصار أعم والإنسان كان أخص فيهما فيكون نقيضه وهو اللاإنسان أعم كما علمت (فإن انتفاء العام ملزوم انتفاء الخاص) هذا دليل كون نقيض الأعم أخص حاصله أن انتفاء الخاص لازم لانتفاء العام وانتفاء العام ملزوم فإذا وجد الملزوم وجد اللازم فكلاً ما وجد انتفاء العام وجد انتفاء الخاص وهذا معنى كون نقيض الأعم أخص (ولاعكس) إشارة إلى كون نقيض الأخص أعم بأنه لا عكس بأن يكون انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام بحيث كلما وجد انتفاء الخاص وجد انتفاء العام (تحقيقاً لمعنى العموم) أى لتحقيق معنى العموم وهو كونه شاملاً للأخص ولغيره فلو كان انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام لم يوجد العام بدون الخاص فلا يبقى العموم هف (وشكك بأن الاجتماع النقيضين أعم من الإنسان) لو وجوده في الإنسان وغيره (مع أن بين نقيضيهما) أى اجتماع النقيضين واللاإنسان (تبايناً) لأن اللاإنسان لا يصدق عليه اجتماع النقيضين ولا بالعكس فبين الاجتماع النقيضين والإنسان عموم وخصوص مطلق مع أن بين نقيضيهما تبايناً فانتقض قولكم أن نقيض الأعم والأخص بالعكس (وإن قلت أن اجتماع النقيضين لا يصدق عليه الإنسان فإذا لم يصدق عليه صدق نقيضه وهو اللاإنسان ويصدق على غيره أيضاً فصار أعم منه فكيف يكون بينهما تباين (قلت أن اجتماع النقيضين محال لا يصدق عليه شئ من الإنسان واللاإنسان لأن صدق الشئ يستلزم وجوده ولا يلزم ارتفاع النقيضين لجواز صدق نقيض الإنسان في ضمن السالبة البسيطة بأن يقال اجتماع النقيضين ليس بإنسان لا في ضمن الموجبة المعدولة ليقضى وجود الموضوع ولا يصدق عند انتفائه حتى يلزم ارتفاع النقيضين (وأيضاً) هذا شك آخر

على قوله ونقيض الاعم والاخص مطلقا بالعكس تقريره (ان الممكن العام اعم من الممكن الخاص مطلقا)
 لان الامكان العام عبارة عن سلب ضرورة احد الجانبين والخاص سلب ضرورة الطرفين فاذا وجد
 سلب ضرورة الطرفين لاشك في تحقق سلب ضرورة احد الطرفين فيه ولا يلزم من سلب احدهما
 سلبهما وهذا هو العموم والخصوص مطلقا (فكل لا يمكن عام لا يمكن خاص) لان اللا يمكن العام نقيض
 العام واللا يمكن الخاص نقيض الخاص وكلاهما وجد نقيض العام وجد نقيض الخاص فيصدق على اللا
 يمكن العام اللا يمكن الخاص (وكل لا يمكن خاص اما واجب او ممتنع) لان سلب ما لا يكون طرفاه اى
 الوجود والعدم ضروريين لا يخلو من ان يكون وجوده ضروريا وعدمه ضروريا فالاول هو الواجب
 تعالى والثاني هو الممتنع فصار اللا يمكن الخاص اما واجبا او ممتنعا (وكلاهما) اى الواجب والممتنع
 (ممكن عام) لان الواجب احد جانبيه وهو العلم ليس بضروري بل ممتنع لضرورة وجوده والممتنع
 احد جانبيه وهو الوجود غير ضروري بل ممتنع لضرورة عدمه فالواجب والممتنع يوجد في كليهما
 عدم ضرورة احد الجانبين فصار ممكنا عاما فينتج (كل لا يمكن عام ممكن عام) بان كل لا يمكن عام
 لا يمكن خاص وكل لا يمكن خاص اما واجب او ممتنع فكل لا يمكن عام اما واجب او ممتنع وكلاهما
 ممكن عام فصار كل لا يمكن عام ممكنا عاما هـ (والجواب ما مر من التخصيص) بان بيان النسبة بين
 نقيض الاعم والاخص بالعموم والخصوص يختص بما وراء المفاهيم الشاملة كال ممكن العام وغيره فعدم
 وجود هذه النسبة بين نقائض هذه المفاهيم لا يضرنا (وبين نقيض الاعم والاخص من وجه تباين
 جزئى) وهو التباين في الجملة سواء كان في ضمن التباين الكلى او العموم من وجه (كالتباينين) يعنى
 كما يكون بين نقيض المتباينين تباينا جزئيا كذلك بين نقيض الاعم والاخص من وجه ايضا تباين
 جزئى (وهو التفارق في الجملة) في بعض المواد (لان بين العيينين) اى عين الاعم وعين الاخص من وجه
 (تقارفا) لصدق احدهما بدون الآخر في بعض المواد وكذلك بين عيني المتباينين وهو ظاهر (فحيث
 يصدق عين احدهما) اى الاعم والاخص او احد المتباينين بدون الآخر (يصدق نقيض الآخر)
 لصدق احدهما بدون الآخر (وقد يتحقق) اى التباين الجزئى (في ضمن التباين الكلى) اى يكون
 بين السكائين تباين كلى اى كل التفارق في جميع المواد ويتحقق في ضمنه التباين الجزئى وهو التفارق
 في بعض المواد (ايضا كالاحجر واللاحيون) فان بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه لوجود الاحجر
 واللاحيون في بعض المواد كاثوب مثلا ووجود الاحجر في الفرس بدون الاحيون ووجود اللا
 حيوان في الحجر بدون الاحجر فيه وبين نقيضيهما تباين جزئى في ضمن التباين الكلى لان نقيض
 الاحجر هو الحجر ونقيض الاحيون هو الحيوان فالاحجر والحيوان متباينان تباينا كليًا (والانسان
 والالاناطى) مثال للمتباينين الذين بين نقيضيهما تباين جزئى متحقق في ضمن التباين الكلى فان
 الانسان والالاناطى متباينان تباينا كليًا وبين نقيضيهما وهو الانسان والناطق ايضا بينهما تباين
 كلى (وقد يتحقق) اى التباين الجزئى (في ضمن العموم من وجه) اى يكون بين النقيضين عموم
 وخصوص من وجه ويتحقق التباين الجزئى في ضمنه (كالابيض والانسان) فان بينهما عمومًا وخصوصًا

من وجه لصدقهما على الانسان الابيض وصدق الابيض بدون الانسان كما في الثوب الابيض وصدق الانسان بدون الابيض في الانسان الاسود وبين نقيضيهما وهو اللا انسان واللا ابيض ايضا عموم وخصوص من وجه لصدقهما على الفرس الاسود وصدق اللا انسان بدون اللا ابيض في الثوب الابيض وصدق اللا ابيض بدون اللا انسان في الانسان الاسود (والحجر والحيوان) مثال للمبتائين اللذين بين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه فان الحجر والحيوان متباينان وهو ظاهر وبين نقيضيهما وهما الاحجر واللا حيوان عموم وخصوص من وجه لصدق الاحجر واللا حيوان على الشجر مثلا وصدق الاحجر بدون اللا حيوان في الانسان وصدق اللا حيوان بدون الاحجر في الحجر (وهنا) أى في نقيض الاعم والاخص من وجه (سؤال) أى شك بالمفهومات الشاملة كمثلى مامر (وجواب) بالتخصيص (على طبق مامر) موافقا للجواب الذى مر ذكره تقرير السؤال ان الشئ واللا انسان بينهما عموم وخصوص من وجه لان بين عين الاعم ونقيض الاخص يكون عموم وخصوص من وجه مع ان بين نقيضيهما وهو اللا شئ والانسان ليس تبائن جزئى اذ هو صدق كل من الطرفين بدون الآخر في نفس الامر فصار الصدق فيهما معتبرا فيه ايضا واللا شئ لا يصدق على شئ فيها فلا تبائن بالمعنى المذكور وكذا بين اللا شئ والانسان تبائن كلى بناء على ان بين نقيض الاعم وعين الاخص يكون مباينة كلية مع انه ليس بين نقيضيهما مباينة جزئية بل عموم وخصوص مطلقا ضرورة ان كل لا انسان شئ بدون العكس (وقد تقرير بان المفهومات الشاملة كالشئ والممكن يكون بين نقيضيهما وهو اللا شئ واللا ممكن تبائن كلى لعدم وجودهما وصدقهما على شئ فيصدق ان كلا منهما لا يصدق على الآخر وهذا هو التباين الكلى وبين نقائض هذه النقائض وهو الشئ والممكن يتحقق التساوى فهنا صار التساوى بين نقيضى المتباينين وكذا بين اجتماع النقيضين واللا انسان تبائن كلى وبين نقيضيهما وهو اللا اجتماع النقيضين والانسان عموم وخصوص مطلقا فهنا يكون العموم والخصوص مطلقا بين نقيضى المتباينين والجواب بتخصيص هذه القاعدة بغير نقائض المفهومات الشاملة والكليات الفرضية (وقد يجاب بان المتباينين قد اخذ في مفهومهما التناقض وهو يقتضى ان يكون لكل منهما افراد ولكن لا يصدق واحد منهما على واحد من الآخر فيبين اللا شئ والانسان لا يكون مباينة لان اللا شئ ليس له افراد يكون صدقه عليها مقار فاعن الانسان والقاعدة المذكورة من ان بين الاعم وعين الاخص مباينة كلية انما هي في الكليات التى لها افراد في نفس الامر لا مطلقا هذا (فان قلت ان التباين الجزئى خارج عن النسب الاربع فاختل الحصر فيها) قلت المقصود حصر النسب الممتنعة الاجتماع في الاربع والتباين الجزئى ليس كذلك لانه يجتمع مع التباين الكلى والعموم من وجه (ثم لما فرغ من بيان النسب بين الكلمتين شرع في بيان حال الكلى بحسب الافراد التى تعنه فقال (الكلى اما عين حقيقة الافراد) بان يكون حقيقة الافراد هو الكلى لا غير كالانسان بالنسبة الى زيد وعمر و بكر وخالد فان حقيقة كل منها ليس الا الانسان (فان قلت ان هذه اشخاص لا افراد والفرد عندهم ما يكون القيد والتقييد

كلاهما داخليين فيه فكيف يكون الكلى عين حقيقة بل يكون جزء حقيقة لدخول القيد والتقييد فيه (قلت قد يطلق الافراد على الاشخاص فالمراد ههنا الاشخاص ولا شك ان الكلى عين حقيقتها لان تشخص ما لا يكون القيد والتقييد داخلا فيه بل عارضا له وخارجا عنه معتبر في المعاط فقط لا في الملحوظ فالفرق بين الماهية الكلية التي هي عين حقيقة الاشخاص والاشخاص انها هي في المعاط من دون ان يدخل شيء في احدهما دون الآخر (او داخل فيها) اى داخل في حقيقة الافراد كالحیوان بالنسبة الى افراده النوعية كالانسان والفرس فانه داخل في حقيقة الانسان لان حقيقة هو الحيوان الناطق والحيوان داخل في هذا المجموع وجزء (تمام مشترك بينهما) اى بين تلك الحقيقة (وبين نوع آخر) والمراد بتمام المشترك ما لا يكون جزء مشترك بينهما سواء ولو كان فهو اما عين ذلك المشترك او جزءه كالحیوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس وایس سواء مشترك بينهما والجسم الذى هو ايضا مشترك بينهما فهو جزء من الحيوان داخل فيه لاغيره ومبائنا له (اولا) اى لا يكون تمام المشترك كالناطق فانه ليس مشترك بينهما الانسان وغيره بل هو مختص بالانسان او يكون مشترك لكن لم يكن تمام المشترك كالحساس فانه وان كان مشترك بين الانسان والفرس لكنه ليس تمام المشترك بينهما بل بعض من تمام مشتركهما وهو الحيوان فالاول النوع والثاني الجنس والثالث الفصل (ويقال لها) اى لتلك الاقسام (ذاتيات) لكونها منسوبة الى الذات (فان قلت ان الذاتيات ما يكون منسوبا الى الذات والاول عين الذات لا منسوب اليها والالزم كون الشيء منسوبا الى نفسه فلت الذات في اللغة ما كان منسوبا الى الذات لكن الكلام ههنا على ما وقع في الاصطلاح وهو ما ليس بعارض فكل من تلك الانسام ليس عارضا ولا خارجا عن الذات او يقال التباين بين المنسوب والمنسوب اليه في الاول بحسب المعاط والاعتبار فقط (وربما يطلق الذاتى بمعنى الداخل) لاما كان عين الذات فعلى هذا لا يقال للتقسيم الاول ذاتى بل يختص بالقسمين الاخيرين ويصح اطلاق الذاتى بالمعنى اللغوى ويكون اللفظ حينئذ على ظاهره والذاتى في فن البرهان عبارة عن الماهى للشيء لذاته ولما يساويه وهو غير الذاتى في ايساغوجى اى الكليات الخمس لانه يطلق على ما يكون جزء الماهية للشيء ويطلق على معان آخر منها ما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء ومنها ما يجب اثباته ومنها ما يمتنع رفعه عن الماهية والتفصيل مذکور في شرح المطالع (او خارج) عن حقيقة الافراد (مختص بحقيقة واحدة) سواء كانت نوعية او جنسية كالضاحك بالنسبة الى الانسان والماشى بالنسبة الى الحيوان فانهما مختصان بهما (اولا) اى ليس يختص بحقيقة واحدة بل يوجد في حقائق كثيرة مختلفة كالماشى بالنسبة الى الانسان فانه خارج غير مختص بحقيقة بل يعم الانسان والفرس وغيرهما من الحقائق المختلفة الداخلة تحت الحيوان (ويقى لهما) اى للغارج المختص وغيره (عرضيات) لكونيهما عرضيين لهما تعنيهما فالعرض هو الخارج الدخول سواء كان مختصا لهما يعمل عليه كالحاسة او عاماعنه كالعرض العام والعرض في فن البرهان معناه هو الخارج الدخول وهو بعم الجوهر والعرض وفي فن فاطيغورياس مفسر بالقائم بال موضوع وهو مقابل للجوهر (والجوهور) اى

أكثرهم (على أن العرض غير العرضي) يعنى العرض والعرضي متباينان لأن العرض ليس بمحمول
والعرضي يكون محمولا والجنس عرض عام للفصل لشموله وإغيره والفصل خاصة له فكل واحد منهما
عرضي الآخر وليس واحد منهما بعرض وكذا العرض مبدئ للعرضي والعرضي عبارة عن هذا
المبدء مع شيء آخر فصار مركبا ولا شك أن المركب يكون مغايرا للبسيط (وغير المحل) أي
العرض غير المحل (حقيقة) التمييز متعلق لكل واحد من المعطوف عليه والمعطوف أي كل من
العرض والعرضي والمحل مغاير الآخر بحسب الحقيقة وقد عرفت التفائير بين الأولين وأما بين
العرض والمحل فلأن المحل ما يقوم به العرض فكيف يكون عينه والمحل موجود بنفسه والعرض لا
يوجد بدون قيامه له وكذا حال العرضي معه لأنه مشتق من العرض وإذا كان المبدء مقائرا له
بالات فكيف يكون المشتق متبعا معه بحسب الذات (قال بعض الأفاضل) وهو المعقوق الدواني
في الحاشية القابضة (طبيعة العرض لا بشرط شيء) أي لا يوجد معه شرط شيء من القيام وغيره
(عرضي) محمول على ما تحته كالأبيض مثلا إذا اخذ لا بشرط شيء بل اخذ معناه من حيث هو فهو
عرضي (وبشرط شيء المحل) أي ما قام به كالأبيض إذا اخذ بشرط الثوب الأبيض فهو المحل
(وبشرط لشيء) أي بشرط عدم ما قام به (العرض المقابل للجوهر) لأن الجوهر هو الموجود في
موضوع والعرض مقابل له معناه موجود في موضوع فاصل كلام بعض الأفاضل أنه لا فرق بين
العرض والعرضي والمحل حقيقة وأما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس والمادة فالأبيض إذا اخذ
من حيث هو فهو يعمل على الجسم ويتحد معه ويعمل على البياض ويتحد معه أيضا لكنه
فرق بين الاتعادين فإن انعاده مع الجسم انعاده عرضي بأن مبدأه كان قائما به فهذه الجهة يتحد
معه ويعمل عليه وانعاده مع البياض ذاتي لأن الشيء لا يكون خارجا عن نفسه وقائما به لان انعاده
معه ذاتي بانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما به بالجسم لكان الأبيض بالذات فالأبيض
عند هذا المعقوق معنى بسيط لا تركيب فيه أصلا وكذا الأسود وغيره بالفارسية بسياه وسفيد
ولامتل فيه للموصوف لا عاما ولا خاصا (ولذا) أي ولكون الفرق بين تلك المفهومات بالاعتبار
(صح النسوة أربع) هذا استشهاد لاتعداد العرضي بالمحل لأن الأربع عرضي خارج عن النسوة
والحمل يقتضى الاتعداد وإذا عمل على النسوة التي هي المحل بالمواطاة علم أن العرضي والمحل
متعدان (والماء ذراع) استشهاد لاتعداد العرض والمحل بأن الذراع عرض لأنه من المقدر
المخصوص الذي هو قسم من العرض ومحمول على الماء الذي هو المحل بالمواطاة فلو لم يكن
الاتعداد بينهما لم يصح الحمل فصحة الحمل دليل لاتعداد (ويرد عليه أن الأربع محمول على النسوة
عرضي لها ومتحد معها بالعرض فليس لذاته اتعداد بالذات مع المحل فضلا عن اتعداد المفهوم
والذراع بالمعنى المذكور ليس محمولا بالمواطاة على الماء بل بتقدير ذوان لم يكن في اللفظ
مذكورا ولو سلم الحمل فهو لا يقتضى الاتعداد بالذات فضلا عن اتعداد المفهوم فتفكر (ومن ثم)
أي من أجل عدم التفائير بين هذه الثلاث (قال) ذلك الفاضل (أن المشتق لا يدل على النسبة

والاعلى الموصوفى لاعاما ولا خاصا لان المشتق عرضى منعقد مع المبدء وهو حال قائم بالفعل لا يدخل فيه المحل فلا يتركب منه ومن الحال والنسبة فلا يدخل في المشتق ايضا لان حال المتعدين بالذات في البساطة والتركيب واحد (بل معناه هو القدر الناعت) الذى يعبر عنه في الاسود والابيض بالمقارنة بسياه وسفيد في الابيض ليس الموصوفى داخلا لاعاما بان يكون معناه الشىء الابيض ولا خاصا بان يكون معناه الثوب الابيض واستدل عليه بانه لو كان مفهوم الشىء داخلا في المشتق كالساطى مثلا يلزم ان يدخل العرض العام في الفصل لان مفهوم الشىء عرضى عام لما نعتته ودخول العرض العام في الفصل باطل كما لا يخفى ولو كان مصداقه داخلا فيه سواء كان عاما او خاصا لكان المعنى في ثبوت الضاحك للانسان انسان له الضحك او شىء له الضحك والشىء الذى له الضحك ليس الا الانسان فعبار ثبوت الضاحك للانسان ثبوت الشىء لنفسه وهو ضرورى مع ان ثبوت الضاحك له بالامكان فانقلب الامكان بالوجوب هو ورد بان مفهوم المشتق ليس فضلا بل ما يعبر عنه فلم يلزم دخول العرض العام في الفصل وثبوت الشىء لنفسه عبارة عن ثبوته لذاته من غير زيادة قيد ففي ثبوت الضاحك للانسان وان كان في ضمنه ثبوت الانسان للانسان لكن مع قيد رائق وهو الضحك وهذا القيد خرج عن الضرورة (وهذا هو الحق) بعلم ان يكون اشارة الى ان معنى المشتق بسيط ويعتدل ان يكون اشارة الى ما يتفرع عليه وهو انعقاد العرض والعرضى والمحل كما هو مذهب بعض الافاضل وقد عرفت ما فيه (ويؤيده) اى التفاتير الاعتبارى بين هذه الثلاث (ما قال ابن سينا) وهو جد الشيخ الرئيس قال في القاموس سينا مقصورة جد ابي على الحسين بن عبد الله (وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمعاليها) فهذا القول يدل على انعقاد وجود العرض والمحل واتعاده الوجود بين الشيئين يستلزم انعقاد ذاتيهما فان المتباينين لا يتحدان فأي قول الشيخ مذهب القائل بالانعقاد وعدم التفاتير بين تلك المفهومات بالذات (ويرد عليه ان التزايد ليس في محله لان الظاهر من كلام الشيخ ان وجود الاعراض وجود رابطى لاسبيل لوجودها في نفسها لا بقيامها في محالها لا لقيام بنفسها كما في الجوهر لان وجود الاعراض والمحل وجود واحد قال في الحاشية يرد على ما ذهب اليه الشيخ انه يلزم ان يكون النقطة المشتركة بين الخطين مثلا موجودا بوجودين فان وجودها لهذا الخط غير وجودها لذلك الخط وبطلان اللازم من البدئيات وللشيخ ان يقول على مذهب الجمهور وان لم يلزم كون شىء واحدا موجودا بوجودين لكن يلزم قيام عرض واحد بمعينين في هذه الصورة فما هو جوابكم فهو جوابنا غاية ما يقال في التفصى عن الفريقين ان بطلان الثالى على تقدير التداخل ممنوع فالتقطة الواحدة انها يعرض للخطين من حيث اتعادهما في المبدء والمنتهى وتلك الجبئية مصعقة لذلك وان لم يعلم كنهه انتهى فلمن من هذا ان المصنف لم يرض بانعقاد الوجود كما يدل عليه قوله على مذهب الشيخ الخ والعبارة السابقة يحتمل الرضا به فالحق ما قال الاستاذ قدس سره في هذا المقام ولعمري ان المصنف لم يات بها يميز الحق عن الباطل بل اتى بالفاظ دائرة بينهما وقد يدفع الاشكال

بالنقطة المشتركة بين الخططين بان الخططين اما منفصلان وتداخل نقطتاها بحيث يصير نقطة واحدة مشتركة بينهما فلا اشكال فان هناك ليس نقطة واحدة مشتركة فائبة بمحلين بل نقطتين موجودتين بوجودين قائمتين في محلين متداخلتين مشتركين في الحيز والوضع والاشتراك فيهما لا يوجب الاتحاد في الوجود ليلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيام واحد بمحلين واما خط واحد متصل يخرج الوهم منه خططين ونقطة موهومة مشتركة بين هذين الخططين فمحل هذين الخططين الموهومين والنقطة المشتركة هو الخط الواحد المتصل وينتزع الخططان المنفصلان منه مع تلك النقطة وهي مشتركة بينهما بمعنى انها مبدأ الكل ومنتهى له فلا يلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيامها بمحلين فانهم (فالكميات خمس) هذا نفر يع على ما سبق من قوله ثم الكلى الخ فعلم منه ان الكميات خمس لازائد ولا ناقص كما عرفت فيما مر آنفا (الاول الجنس وهو) اى الجنس (كلى قول) اى محمول (على كثيرين مختلفين بالحقائق) بان يكون حقيقة كل واحد منها غير حقيقة الاخر كحقيقة الانسان وحقيقة الفرس والبقر وغير ذلك (في جواب ماهو) يعنى اذا سئل بما هو يقع في جوابه فلنظ الكلى جنس للجنس والمقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فصل يميزه عن الانواع وفصولها القريبة وخواصها فانها ليست مقولة على كثيرين مختلفين بالحقائق وبقيد جواب ماهو خرج الفصول البعيدة والعرض العام لانها وان كانت مقولة على كثيرين مختلفين لكنها لا يقع في جواب ماهو (فان قلت ان الكلى هو المقول على كثيرين فبذكر احدهما يستغنى عن ذكر الاخر فما وجه ذكرهما) قلت المقصود في التعريفات احاطة المهيئة وان كان التمييز حاصلًا بدونه ايضا لكنه غير مفيد للاحاطة التامة وهو خلاف المقصود (لا يقال ان المقول على كثيرين والكلى مترادفان يشمل احدهما لما يشمل الاخر ويحيط احدهما لما يحيط به الاخر فليس في ذكر المقول على كثيرين بعد الكلى احاطة تامة لم تكن قبل ذكره فلا يصح انه غير مفيد للاحاطة التامة (لانا نقول المراد بالاحاطة التامة الاحاطة الاجمالية والتفصيلية معا فدلالة الكلى اجمالية ودلالة المقول على كثيرين تفصيلية وذكر كليهما في التعريف يكون كشفا كاملا واحاطة تامة (فان كان) اى الجنس (جوابا عن المهيئة وجميع المشاركات) يعنى اذا سئل عن المهيئة وجميع مشاركتها في ذلك الجنس يقع الجنس في الجواب (فقريب) اى فهذا الجنس يسمى قريبا كالحَيوان فانه جواب عن مهيئة الانسان وجميع مشاركتها في الحيوانية بانه اذا سئل عن الانسان والفرس وغير ذلك من سائر الحيوانات بما هو يقع في الجواب حيوان فالحيوان جنس قريب للانسان (والا) اى وان لم يكن جوابا عن المهيئة وجميع المشاركات بل يكون جوابا عنها وعن بعض المشاركات (فبعيد) كالجسم فانه اذا سئل عن الانسان والافلاك والجمادات يقع في الجواب انها جسم واذا سئل عن الانسان والفرس لا يقع في الجواب انها جسم بل يقال انها حيوان فعلم ان الجسم جنس بعيد للانسان لوقوعه في الجواب عنه وعن بعض المشاركات لا كلها (فان قلت ان الانسان مع الافلاك كما يصدق عليهما انها جسم كذلك الانسان والفرس يصدق عليهما انها جسم والجسم مشترك بينهما كما بين الانسان والجمادات والافلاك فما وجه وقوعه

في الجواب اذا سئل عن الانسان والافلاك وعدم وقوعه فيه اذا سئل عن الانسان والفرس مع عدم
 الفارق بينهما (قلت ان ما هو سؤال عن تمام المشترك بين الامور المسؤلة عنها وتام المشترك
 بين الانسان والفرس هو الحيوان لا الجسم لان تمام المشترك ما لا يكون مشتركا سواه ولو كان
 لكان جزءه والجسم ليس كذلك لان ماسوى الجسم وهو الحيوان مشتركة بين الانسان والفرس
 بخلاف الحيوان فانه ليس سواه شيئا مشتركا بينهما فان الجسم وان كان مشتركا لكنه جزء الحيوان
 وفي ضمنه وليس غيره وسواه وتام المشترك بين الانسان والافلاك والجمادات فانه ليس سواه جزء
 مشترك بينهما (وهيئا) اى فى الجنس (مباحث) اى تفتيشات (الاول ان ما هو سؤال عن تمام الالهية
 المختصة) سواء كانت مختصة بالاشخاص او الانواع او الاجناس من حيث الخصوصية (ان اقتصر
 فيه) اى ما اختصر فى السؤال (على امر واحد) ولم يذكر فيه امور متعددة كما اذا سئل عن زيد
 مثلا بما هو (فيجاب بالنوع) اى يقع فى الجواب النوع وهو الانسان فى الحاشية ان كان امرا جزئيا
 (او الحد التام) اى يقع فى الجواب عن السؤال بامر واحد الحد التام فى الحاشية اذا كان هذا الامر
 كلياً سواء كان نوعاً او جنساً كما اذا سئل عن الانسان بما هو فيقع فى الجواب الحيوان الناطق واذا
 سئل عن الحيوان فيقع الجسم التامى الحساس المتحرك بالارادة فى الجواب (فان قلت ان الحد التام
 يقع فى الجواب عن السؤال بامر جزئى ايضا فما وجه تخصيصه بكونه كلياً) قلت وان صح بحسب
 المعنى وقوع الحد التام فى جوابه لكن لا يجاب به لان الاجمال يكفيه والتفصيل مستدرك (وقال
 الاستاذ قدس سره ان التردد على سبيل منع الحلولا الحقيقية والجمع فيجاب بكل واحد منهما فى
 السؤال عن امر جزئى ايضا لان السؤال عن الالهية من حيث هى فلا يقع فى الجواب الالهية كذلك
 ولا اعتبار للاجمال والتفصيل وكل واحد منهما فرد ومورد لتحقيق هذه الالهية (ولك ان تقول لما كفى
 الاجمال الذى يعبر عنه بلفظ واحد فالاطالة بايراد اللفظين والتفصيل لافائدة معتدة بها فيه) فان
 قيل اذا سئل عن الشخص الذى تشخصه عين ذاته فلا يصح ان يقع فى جوابه النوع او الحد التام
 فاغتل المحصر فيهما (قلنا ان ما هو سؤال عن الالهية والمراد بالالهية هيئها هو الحقيقة الكلية المعرأة عن
 الوجود دون ما به الشئ هو هو فحيث لا يصلح السؤال بها هو فيما يكون تشخصه عين ذاته
 كالواجب تعالى فافهم (وعن تمام الماهية المشتركة) اى ما هو يكون سؤالاً عن تمام المشترك
 (ان جمع) فى السؤال بما هو (بين امور فيجاب بالنوع ان كانت) اى تلك الامور (متفقة الحقيقة
 كزيد وعمر و بكر اذا سئل عنهم بما هو فيقع الانسان فى الجواب ويقال انهم انسان (وبالجنس)
 اى يجاب بالجنس (ان كانت) تلك الامور (مختلفتها) اى مختلفة الحقيقة كالانسان والفرس والحصار
 فان حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحقيقة الفرس الحيوان الصالح وحقيقة الحمار الحيوان الناهق
 فعقيقة كل واحد منها مخالفة لحقيقة الآخر فاذا سئل عنها جميعا يجاب بالحيوان الذى هو جنس لها
 ومشارك بينهما فالاولى ان يقال ان ما هو سؤال عن تمام الالهية فان كان بحسب الخصوصية فقط
 يقع الحد التام فى الجواب وان كان بحسب الشركة فقط فيجاب بالجنس وان كان بحسبها فيجاب

بالنوع لانه اخصر مع حصول المقصود (قال في الحاشية قد تقدم فيما سبق من جواز كون الرسوم والتعريف اللفظي جوابا فتذكر انتهى هذا اشارة الى رد انحصار جواب ماهو في النوع والحد والجنس كما يدل عليه المتن بانهم يجوزون وفروع الرسوم والتعريف اللفظي ايضا في جواب ماهو فاي ان انحصار اجيب عنه بان تجوز وفوعهما على سبيل التوسع وهنا الكلام فيما يقع في الجواب بحسب الحقيقة وهو منحصر في الثالث (فان قلت قوله قد تقدم فيما سبق يدل على ذكر جواز كون الرسوم والتعريف اللفظي جوابا مع انه لا اثر له فيما سبق من هذا الكتاب (فلنا ذكره في الحاشية المنبهة المتعلقة على ما سبق من قوله فيما لطلب التصور الخ قد ذكره (ومن هنا) يعني اذا علم ان الجنس جواب لما هو وتام المشترك (يقترح) اى يستنبطو بطريق (عدم امكان جنسين في مرتبة واحدة) من القرب والبعد المهيبة واحدة لالهييتين فانه ممكن واقع حاصله اذا كان الجنس تمام المشترك واقفا في جواب ماهو كما علمت فليز ان الهيبة الواحدة لا يكون لها جنسان قر بيان وبعد ان بهرتبة واحدة ولا باس يكونها بهرتين بان يكون احدهما بعيدا بهرتبة والاخر بهرتين كالجسم النامي فانه جنس بعيد للانسان بهرتبة واحدة والجسم المطلق بعيد بهرتين ويجوز ان يكون للهييتين جنسان قر بيان كالانسان فان الحيوان جنس قريب له وهيبة الحيوان له جنس قريب آخر هو الجسم النامي ومعنى قوله في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر ودليله انه لو كان لشيء واحد جنسان في مرتبة واحدة يلزم استغناء الشيء عن ذاتياته لان احد الجنسين يكفي في تقوم الهيبة النوعية فاذا حصل واحد منهما لا حاجة الى الآخر فحصلت الهيبة النوعية بدون الآخر فاستغنت فيلزم استغناء الشيء عن ذاتياته اى الذى فرض جنسا له (وقد يقال بان ماهو سؤال عن تمام الهيبة فاذا جاء في الجواب بواحد منهما انقطع السؤال ويعصل له النسكين ولا ينظر الى امر آخر فلو كان لها جنسان لا يعصل النسكين بواحد منهما (وقد يستدل بان الجنس تمام المشترك واذا كان للشيء الواحد جنسان لم يبق واحد منهما من تمام المشترك كما هو الظاهر فتأمل فيه) (الثاني) اى المبحث الثاني (وجود الجنس هو وجود النوع) يعني ان الجنس والنوع متعادلان في الوجود (هنا) في الوجود الذهني (وخارجا) في الوجود الخارجي فوجود احدهما عين وجود الآخر فيهما كما هو مختار الشيخ الرئيس وغيره من المعققين وقال البعض تركيب الهيبة من الجنس والفصل بالانضمام بان الفصل منضم الى الجنس وهما موجودان بوجودين وقال البعض الموجود انواع بسائط والجناس والفصول منترعة عنها لا وجود لها الا بمشاة الانتزاع (فهو) اى الجنس (محمول عليه) اى على النوع لاتعادهما في الوجود (فيهما) اى في الذهن والخارج هذا اشارة الى رد من ظن بالانضمام وقال بتفائر الوجودين لانه بمنع الحمل فوجود الجنس في الخارج ليس غير وجود النوع والا لكان سببا له ولا في الذهن غيره والا لما كان محمولا على طبيعة النوع فليس هناك شيان يجتمعان في الخارج يحصل منهما نوع ولا في العقل فانه لا يعصل من اجتماع الجنس مع الفصل فيه حقيقة وان حصلت هيئة تركيبية مطابقة لها اذا اجزاء الذهنية

ليست اجزاء حقيقة (ومنشأ ذلك) اى وجود الجنس هو بعينه وجود النوع فبهما (ان الجنس ليس له تحصل قبل النوع) يعنى ان الجنس لا يتقدم تحصله على تحصل النوع (فان قلت ان الجنس بسيط والنوع مركب والبسيط مقدم على المركب فالجنس مقدم على النوع) قلت هذا تقدم عقلى لا تحصل وانعى فالمراد انه ليس للجنس تحصل عقلى واقعى قبل النوع وان وجد التقدم العقلى (وان كانت القبلية) اى قبلية الجنس على النوع (لا بالزمان) يعنى قبلية الجنس على النوع كما ليس بالزمان كذلك ليس بالذات ايضا بحيث يكون الجنس سببا لوجود النوع والنوع يفتقر اليه فى وجوده وتوصله ولما ورد على القول باتحاد الجنس والنوع ان الوجود الواحد لو فام بكل من ماهية الجنس والنوع لزم حلول شئ واحد بعينه فى محال متعددة وان فام بالنوع فقط لزم وجود السكل بدون الجزء وهو الجنس وكل منهما مع فلا سبيل الى اتحاد الوجود فلدفع هذا الايراد بين المص وقال ومنشأ ذلك الخ تلخيصه ان الجنس امر مبهم بحسب الانواع والاشخاص ليس له تحصل ووجود فى مقام التحصل النوعى قبل وجود النوع بان يتوصل وجود الجنس فى ذلك المقام اولاهم يضاف اليه الفصل فى مرتبة اخرى حتى يتوصل وجود النوع ثانيا وان كان للجنس تقدم على الانواع والاشخاص فى مرتبة بحسب التصور ضرورة تقدم نفس ذات الجزء على ذات السكل بالذات كذا وجوده على وجود ذلك لكن التميز الواقع للايهام النوعى وهو عندهم بالتوصل لا يكون الجنس قبل النوع لا بالزمان كما هو الظاهر ولا بالذات ولا يلزم الدور لان الجنس لا يتوصل الا بالنوع فلو كان محتاجا فى تحصله اليه صار دورا فالجنس بحسب الذات والاشارة مبهم ليس له تحصل وتقرر واقعى قبل النوع ولا يتعين الا بانضمام معنى آخر فعاله كمال اللون فى الايهام (فان اللون اذا اضطرناه بالبال) اى بالقلب (فلا يقنع القلب) بان يسكن ولا يترزى (بتحصل شئ متقرر ثابت) وحاصل بالفعل (بل يطلب) القلب (فى معنى اللون) المخطور (زيادة) على المعنى المخطور (حتى يتقرر) اى يتوصل (بالفعل) ويسكن به ولا يطلب شيئا آخر لتوصل معناه فاللون معنى يجوز ان يكون هو السواد والبياض والحمرة والصفرة لان يقارنه شئ يكون مجموعهما السواد مثلا بل يكون ذلك نفس السواد لان معنى اللون هو شئ حامل لقرار الشعاع البصرى غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط حتى يصلح ان يعمل على السواد والبياض والحمرة وغير ذلك فلا يكون الا احد هذه وليس له تحصل سوى ذلك وان كان الذهن يخلق له من حيث التعقل وجودا منفردا وازافة الزيادة ليس من حيث انها معنى زائدة خارجة من اللون بل يكون محصلا بقبوله قرار الشعاع البصرى الذى هو معناه كذلك الجنس ليس له وجود سوى النوع بل عينه وان زادة لا يجعله معنى آخر وانما يكون آخر من حيث التعيين والايهام اى يكون من حيث الايهام جنسا ومن حيث التعيين نوعا فالجنس والنوع يعرضهما الوجود من حيث الوحدة لا من حيث انهما اثنان فاندفع الايراد ولا يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة (واما طبيعة النوع) هذا بيان الفرق بين الجنس والنوع ودفع

وهم يختلج بذلك ان النوع ايضا مبهم بحسب التشخيص فلا فرق بينه وبين الجنس فقال (ليس يطلب فيها) أى فى طبيعة النوع (تحصيل معناها) أى معنى طبيعة النوع كما يطلب فى الجنس تحصيل معناه (بل) يطلب فى النوع (تحصيل الاشارة) حاصل الكلام ان النوع ليس حاله كعالة الجنس لان معناه متصل متقرر ثابت فى النفس لا يتزلزل فيه وطلب زيادة التشخيص انها هو لان يكون صالحا للاشارة لا لتفصل اصل معناه يعنى فالمعنى الجنس مبهم لا يقبل الاشارة بعد ان يضيف اليه معنى آخر ايضا بخلاف النوع فانه قابل لها بعد اضافة التشخيص اليه وهو من عوارض الشخص والاشارة تابعة له (فان قيل قد تقرر عندهم ان الفصل خارج عن الجنس ومن خواصه وعرضياته فالتفصل النوعى ايضا لا يكون الا بالخارج فصار هو والشخص سواء) قلت خروج الفصل عن الجنس وعروضه له فى بعض الملاحظات التفصيلية فان الفصل علة لوجود الجنس وتشخيصه فى هذه الملاحظة واما فى مرتبة التفصل فكل واحد منهما امر واحد متصل بحيث يرتفع الامتياز فنسبة التشخيص الى النوع ليس كنسبة الفصل الى الجنس لان النوع لا يحتاج الى التشخيص فى التفصل والوجود ورفع الابهام النوعى بل فى الاشارة فقط بخلاف الجنس فانه يحتاج الى الفصل فى كل واحد من تلك المراتب ولو فى بعض الملاحظات التفصيلية فظهر الفرق بين التفصل النوعى والشخصى * (الثالث) أى المبحث الثالث (ما الفرق بين الجنس والمادة) اما بالناتج او بالاعتبار واستدل على اثبات الفرق بقوله (فانه يقال للجسم مثلا انه) أى الجسم (جنس للانسان) شامل له ولغيره (فهو) أى الجسم من حيث هو جنس (محمول عليه) أى على الانسان لكونه من الاجزاء المصولة (وبقال) ان الجسم (مادة له) أى للانسان (فهو) أى الجسم (مستحيل الحمل عليه) أى على الانسان من حيث المادية لكونه جزءا خارجيا فعلم ان بين الجنس والمادة فرقا والا كيف يحمل من جهة الاول على الانسان ويستحيل حمله عليه من جهة الثانى فبين الفرق بقوله (فنقول الجسم الماخوذ بشرط عدم الزيادة) أى بشرط عدم زيادة شىء عليه كالنامى (مادة للانسان) المركب منه مثلا لانه متصل بالقوة اذا انضم اليه الفصل (والماخوذ بشرط الزيادة) أى زيادة الفصل بان يكون داخله فيه ومتحدة معه بان يؤخذ الجسم مع النمو مثلا فهو (نوع) للجسم المطلق (والماخوذ لا بشرط شىء) أى لا يلاحظ بشرط عدم الزيادة ولا بشرط وجود الزيادة بل اخذ من حيث هو اعم من ان يكون مع الزيادة او عدمه (بل كيف ما كان) أى باى نحو كان (ولو كان مع الف معنى) أى مفهوم محصل داخل (فى جملة تفصل معناه) أى معنى الجسم فهو (جنس) فالجنس هو مرتبة لا بشرط شىء أى ليس فيه شرط شىء ولو وجد مع الف شىء (فهو) أى الجسم (مجهول) غير معلوم (بعد) الان ما لم يتعرض فيه بشرط (لا يدري انه على أى صورة) من صور العناصر والافلاك مثلا ما لم يتعرض بشرط هى صورة من الصور لا يعلم انه على أى صورة منها (ومحمول) أى الجسم فى مرتبة الجنسية محمول (على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت) الصورة (أو الفا وهذا) أى كون الطبيعة الواحدة مادة باعتبار وجنسا باعتبار (عام) شامل يوجد (فيما ذاته مركب) فى شىء حقيقة مركب من الهبولى والصورة

كالجسم (وماذاته بسيط) ليس بهركب منها كالسواد والبياض وغير ذلك من الالوان فان العقل
 يخترع فيه ايضا شيئا يقوم مقام الجنس وشيا يقوم مقام الفصل ويوجد في الجنس مراتب ثلث كما
 علمت (لكن في المركب) من الهولي والصورة (تفصيل معنى الجنس عسير) اى مشكل (دقيق)
 اى محتاج الى الدقة والتأمل لعدم ظهور الجنس لان المادة فيه ظاهرة ولا يظهر ان يكون ماهو مادة
 باعتبار صادقا على الشئ باعتبار آخر ظهور انما يظهر كونه جنسا (وفي البسيط تنقيح المادة
 متعسر مشكل) لان البسيط لا تركيب فيه حقيقة فالجنس والمادة ليسا فيه بحسب نفس الامر يفرض
 العقل بضرب من التعليل ولا شك ان المعنى الذى يفرضه العقل صادق عليه ولا يظهر ان يكون
 الشئ الصادق عليه باعتبار غير صادق باعتبار آخر ليظهر كونه مادة (فان ابهام المتعين) كما
 في المركب فان المادة فيه متعين وتفصيل معنى الجنس انما يكون بايهامه (وتعيين المبهم) اى جعل
 المبهم معينا كما يكون في البسيط فان الجنس باعتبار معنى يفرضه العقل موجود فيه والمادة انما
 يكون بجعله معينا بحيث يوجب بشرط لاشئ وهو معين بالنسبة الى لا بشرط شئ الذى هو مرتبة
 الجنس (امر عظيم) لانه طور وراى طور ما يحكم العقل بسهولة لان المركب اذا علم فيه جزء ان
 فالعقل يابى فيه بحسب الظاهر من ان يجعل احدهما على حقيقة الآخر (وتلخيص الكلام ان الفرق
 بين الجنس والمادة والنوع انما هو بالاعتبار والتفاوت بينها اعتبارى بحسب ملاحظات العقل بان
 العقل اذا لاحظ الجنس كالجسم مثلا لا بشرط شئ من الزيادة وعنده بل كيف ما كان مأخوذ
 معينا ولو كان مع الف معنى فهو جنس عام شامل لما تعته من الانواع ومجهول مبهم في ذاته وجاز
 ان يخالف معه معان اخر متحدة معه حتى اذا لوحظ بشئ من هذه المعانى فلا بلا حظ الاعلى انه يعين
 شيئا مما كان الجنس مشتملا بالنسبة اليه جائزا ان يكون اياه كالجسم اذا لوحظ معه معنى التامى
 فالنامى يعين الجسم بالنسبة الى ما كان مبهما وهو شموله لغير التامى ويعوز ان يكون ناميا
 فالجسم في هذه المرتبة جنس محمول على كل مجتمع من مادة وصورة ولا يعلم على اى صورة هو وكم
 صورة ويطلب النفس تفصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل ليكون جسما محصلا واذا لاحظ
 بشرط عدم الزيادة بان يؤخذ جوهر اذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يدخل فيه معنى غير
 ذلك كالنمو والحس والتفدى والنطق وغيرها فان افترن به معنى من المعانى لا يكون متحدا معه
 كما في الاول بل يكون خارجا عنه غير محصل له ففي هذه المرتبة مادة وجزء من الانسان ليس
 بمحمول عليه ويكون انسانا بالقوة اذا انضم اليه الناطق واذا لاحظ بشرط الزيادة بان يؤخذ
 مع معنى الجسم النمو والحس والنطق مثلا فحينئذ يكون حقيقة محصلة وبصير نوعا كالانسان
 مثلا فالجنس مبهم شامل للنوع والمادة فهما معينان فالذى فيه التركيب من الهولي والصورة
 يكون المادة فيه ظاهرة واخذها في مرتبة الجنس وجعلها مبهما يكون متعسرا واما ما ليس فيه
 مادة كالبسائط فصدق المعنى الذى يفرضه العقل جنسا له يكون سهلا وجعله متعينا في مرتبة
 المادة متعسرا هذا توضيح الكلام على حسب المرام (وهذا) اى الفرق بين الجنس والمادة

حكم
 محكم
 معتد

الجنس
 هو
 مجموع
 الاشياء
 من
 نفس
 الهولي
 والصور

(هو الفرق بين الفصل والصورة) يعنى كما ان بين الجنس والمادة تفاعلاً باعتبارها واتحاداً حقيقياً كذلك بين الفصل والصورة تفاعل اعتبارى واتحاد حقيقى وذلك بان الفصل اذا اخذ لا بشرط شىء كان فصلاً ومحمولاً على الانسان واذا اخذ بشرط شىء كان نوعاً ونفس الانسان واذا اخذ بشرط لا شىء كان صورة مفارقة غير محمولة عليه لكونها علة محصلة للنوع باعتبار التقوم والجنس وهو الحيوان باعتبار الوجود والعلة بماهى علة غير محمولة على افعول كذلك (ومن ههنا) اى من ان الفرق بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة بالاعتبار (نسميهم يقولون) اى تسمع من لسان الحكماء ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل مأخوذ من الصورة اى اذا كان الشىء مركباً فى الخارج من المادة والصورة فناخذ باعتبار العقل جنساً وفصلاً فالمادة والصورة من الاجزاء الخارجية والجنس والفصل من الاجزاء الذهنية ويظهر من هذا استلزام التركيب الذهنى للظاهرى واتحاد الاجزاء الذهنية مع الخارجية قال فى الحاشية ومن ههنا يلوح ان ما فى شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية محل بحث اذ لا يلزم من تعدد اعتبار الحدود تعدد المعداد فانه من قبيل تعدد الاعتبار للشىء الواحد فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها اجزاء عقلية ايضا يلزم تعدد حقائقها فتفكر فانه دقيق انتهى قوله ومن ههنا الخ اى من قولهم ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة والتفاعل اعتبارى يلوح اى يظهر ان ما فى شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية فانه قال بالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب فى العقل كما انه تمام حقيقته فى الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مفارقة لتلك الاجزاء كان مجموعها ايضا تمام حقيقة المركب فى العقل فيلزم ان يكون لشىء واحد حقيقتان مختلفتان فى العقل وانه معال قوله محل بحث اى ما قال شارح المواقف محل نظر ليس بتمام لان تفاعل اعتبارات الحدود لا يستلزم تغاير المعداد حقيقة وانما يستلزم تغايره نظائر الحدود بالذات وههنا ليس كذلك لان التفاعل بين الاجزاء الخارجية والذهنية انما هو بالاعتبار كما عرفت فصار من قبيل تعدد الاعتبار للشىء الواحد وهو لا يستلزم تعدد هذا الشىء (قوله فلا يرد الخ اى اذا كان من قبيل تعدد الاعتبار فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها اجزاء عقلية ايضا يلزم تعدد الحقائق للمركب لانه بحسب الاجزاء الخارجية صار حقيقة وبحسب العقلية حقيقة اخرى وبعض الشارحين ابد قول شارح المواقف فان شئت فارجع الى شرعه ولغوى الاطناب تركته وههنا اشكال قوى يتعسر الجواب عنه اورده قدوة العلماء وتاج العرفاء فريد العصر وعبد الدهر افضل المتأخرين وبرهان المتقدمين حسنة من حسنات سيد المرسلين مولانا واستاذ العالمين نظام الملوك والدين نور الله مرقده وافاض علينا فيوضه وبركاته فى حاشيته بما حاصل ان الحكماء يقولون ان هيولى العناصر مخالف لهيولى الافلاك بالهيئة والصورة متحدة فيهما فلو كان الفرق بين المادة والجنس والصورة والفصل بالاعتبار يلزم كون الفصل اعم من الجنس لان الصورة الواحدة مشتركة بين العناصر والافلاك وهى متحدة مع الفصل فيكون فصلاً مشتركاً بينهما والمادة الشىء هى متحدة مع الجنس لكل واحد من العناصر والافلاك على حدة فمادة العناصر مختصة بها

لا يوجد في الافلاك فصار جنسا مختصا بها ايضا لا يوجد في الافلاك والفصل يوجد فيها كما عرفت
 فيلزم عموم الفصل من الجنس وخصوص الجنس من الفصل مع انه ليس كذلك ويلزم ايضا كون
 الفصل الواحد مقوما لجناس كثيرة لان الافلاك لكل واحد منها جنس وكذا العناصر لها جنس آخر
 والفصل لكل من الافلاك والعناصر واحد وهي الصورة الجسمية وايضا يلزم كون حقيقة واحدة
 متعددة مع الحقائق المختلفة لان الفصل حقيقة واحدة متحدة في الوجود مع الجنس واذا كانت الاجناس
 مختلفة وكان فصاها واحدا متعبدا معا يلزم اتحاد الحقيقة الواحدة مع الحقائق المختلفة فافهم فانه دقيق
 وبالتأمل حقيقى (وما يجيب عنه ان المادة والصورة في مقام الجنس والفصل غير المادة والصورة
 اللتين يتركب منهما الجسم اذا احديهما وهي الصورة الجسمية شاملة عامة لجميع الاجسام والاخرى
 وهي المادة مختلفة فيها والتركيب بينهما تركيب انضمامى بحيث اذا انضمت الصورة الى المادة صار
 المركب منهما جسما والتركيب بينهما تركيب انضمامى بحيث اذا انضمت الصورة الى المادة صار
 يسمى هناك بالمادة اعم وما يسمى بالصورة اخص بخلاف الاول كيف ولو قيل بالتركيب الانعادى
 ههنا يلزم بقاء احد المتعدين مع زوال الآخر لان الهيولى باقية عندهم ويزول الصورة الجسمية
 فعلم انه ليس فيهما اتحاد فالثاني غير الاول فالاشكال انما نشأ من اشتراك اللفظ وعدم الالتفات
 الى الاختلاف في المقامين (قيل في دفعه انه لا استعانة في زوال احد المتعدين مع بقاء الآخر
 بعينه الا ترى ان الشجر اذا قطع لم يبق ناميا مع بقاء الجسمية بعينها مع ان وجود الجنس هو وجود
 الفصل على انهم صرحوا بان الجسم مركب من جنس هو جوهر ومن فصل هو قابل الابعاد
 الثلاثة مع اعترافهم بتركيبه من المادة والصورة المذكورتين فالقول بالتغاثر بين المادتين
 والصورتين خلاف صريحهم (واجاب هذا القائل من عند نفسه بان الجسم ليس حقيقة واحدة
 متعددة مشتركة بين العناصر والافلاك بل الهيولى حقيقة مبيعة اذا انضمت اليها الصورة يتحصل
 ويعصل عنها جسم مطلق بالنسبة الى انواع المقومة من صور النوعية مثلا اذا تعصلت هيولى
 العناصر بالصورة الجسمية يحصل جسمية مطلقة بالنسبة الى انواع العناصر واذا تعصلت هيولى
 فلك بها يعصل جسمية مطلقة اخرى بالنسبة الى النوع المقوم بالصورة النوعية للفلك (وانت
 غير بان هذا ايضا خلاف صرايحهم لانه صرحوا بان الجسمية مشتركة بين جميع الاجسام وانما
 الاختلاف بينها بالصورة النوعية واخذوا في اصطلاح تعريف الجسم بايراد الفاظ عامة ليشمل
 جميع الاجسام علوية كانت او سفلية فالقول باختلاف الاجسام في الجسمية المطلقة لا يصفى
 اليه فالخفى ان هذا الاشكال متعسر الجواب واينما سكنت منه اولو الاباب واحاوا الى تأييد
 الله الميسر للصعاب واليه المرجع والمآب في كل باب * (الرابع) اى المبحث الرابع (فالوا) اى
 المنطقيون (ان الكلى) الواقع في تعريف الكليات الخمس (جنس) صادف عليها داخل فى
 حدودها (للخمس) وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام لان تعريفها لا يفي
 عن كلى لفظا او تقديرا (فهو) اى الكلى (اعم) من الكليات الخمس لكونه جنسا لها

والجنس يكون عاما مما هو جنس له (واخص من الجنس) الذي هو من الكليات الخمس لان الكلى اذا كان جنسها فيصدق عليه انه جنس فصار فردا له والفرد يكون اخص مما هو فرد له فيكون الكلى اعم واخص من الجنس (معا وهو محال) اذ يلزم اجتماع المتناقضين تلخيص الكلام ان الكلى الواقع في تعريف الكليات الخمس جنس لها لان الجنس هو المقول على الكثرة المختلفة بالحقائق وهذا الكلى محمول على الكليات الخمس المختلفة للحقائق فصار جنسها فالجنس الذي هو من الكليات الخمس يكون جنسها واعم منه ايضا لدخوله في تعريفه وصفه عليه وعلى غيره من الكليات كالنوع والفصل وغيرها ولا شك ان معنى الجنس صادق على هذا الكلى لانه مقول على الكثرة المختلفة للحقائق وهي الكليات الخمس فصار فردا من الجنس والفرد يكون اخص مما هو فرد له فيكون هذا الكلى اخص من الجنس وقد علمت انه اعم فصار اعم واخص معا وهذا اجتماع المتناقضين وهو بطل (وحله) اى حل المبحث الرابع (ان كلية الجنس) اى كون الجنس كليا (باعتبار الذات) اى ذات الجنس لان الكلى داخل فيه وذاتى له (وجنسية الكلى) اى كون الكلى جنسا لجنس (باعتبار العرض) اى من حيث ان الجنس خارج عنه وعارض له لكون معنى الجنسية غير داخل في ماهية الكلى (واعتماد الذات غير اعتبار العرض) فاعية الكلى من الجنس باعتبار ذاته وكونه جزءا له وأخصية الكلية باعتبار عرض معنى الجنسية له فالاعية والاخصية باعتبارين لا باعتبار واحد فعاصل الحل ان مفهوم الكلى داخل في مفهوم الجنس وجزء المفهوم فصادق قولنا الجنس كلى نفس الجنس لان الكلى ذاتى له ومصادق الذاتيات لا يكون الانفس ذات الموضوع كما تقرر في موضعه وصدق الجنس على الكلى بواسطة عرض معنى الجنسية له فهو بالعرض لا بالذات لان مفهوم الجنس غير داخل في مفهوم الكلى فصادق قولنا الكلى جنس ليس نفس ذاته بل ذاته من حيث انه عرض لخاصة الجنسية لها تقرر في موضعه ان مصادق العرضيات ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه فيكون خصوص الكلى من الجنس باعتبار عرض خاصية الجنسية لا باعتبار الذات فالعوم باعتبار الذات والخصوص باعتبار العرض واعتماد الذات غير اعتبار العرض (وبتفاوت الاعتبار بتفاوت الاحكام) فلا باس بكون الكلى اعم باعتبار واخص باعتبار آخر وانما الحال اذا كانا من جهة واحدة قال الاستاذ الحق فليس سره في شرحه ان الكلى كما يدل على الجنس بالنظر الى ذاته كذلك يجعل عليه بالنظر الى عرضيه فان الكلى كما يعرض لنفسه لكونه من الكليات المنكرة النوع كذلك يعرض للكليات الخمس ايضا مع قطع النظر عن كونه جنسها فيكون العموم والخصوص من جهة العرض وأشار الى هذا الاستاذ الاستاذ كمال الملة والدين في تعليقاته على هذا الكتاب ايضا فتأمل فيه (ومن ههنا) اى من هذا الحل (تبين) اى يظهر (جواب ما قيل) في الاشكال وهو (ان الكلى مرد لنفسه) اذ يصح ان يقال الكلى كلى (فهو) اى الكلى (غيره) اى غير نفس الكلى لان فرد الشيء يكون غيره والشيء يصح سلبه عما هو غيره فحيث يصح سلب الكلى عن نفسه وسلب الشيء عن نفسه محال بالضرورة فعاصل ما

قيل ان الكلى كلى لان معناه يصدق عليه وعلى غيره كالانسان مثلا فيكون فردا للكلى كغيره من
 افراده ولا شك ان فرد الشئ يكون اخص منه فيكون غيره اذا اخص بفاير الاعم فيكون الكلى
 مفايرا للكلى ويصح سلب الشئ عن غيره فيصح سلب الكلى عن الكلى ايضا فيقال ان الكلى
 ليس بكلى وهو سلب الشئ عن نفسه وسلب الشئ عن نفسه مع لان كل شئ يثبت لنفسه
 بالضرورة وتبين جواب هذا الاشكال من اجل بان صحة السلب واستحالته باعتبارين فمن حيث
 الفردية مع قطع النظر عن حيثية النفسية يصح السلب باعتبار انه غيره وباعتبار كون نفس الشئ
 عينه مع قطع النظر عن الفردية لا يصلح السلب اصلا والا يلزم سلب الشئ عن نفسه فالسلب
 واستحالته باعتبارين فان الاول باعتبار عرض حصه له والثاني بالنظر الى ذاته فلهل القائل ما
 امعن ملاحظة الجهتين ونظر الى وحدة اللفظ (نعم يلزم كون حقيقة الشئ) مثل مفهوم الكلى
 (عينه) اى لذلك الشئ (وغار جاعنه) اى عن ذلك الشئ فعينه اشارة الى سؤال وهو ان الجواب
 عن ايراد سلب الشئ عن نفسه وان ظهر مما سبق لكن يرد كون حقيقة الشئ عينه وعينه وعينه
 لان مفهوم الشئ نفسه فيكون عينه ولانه فرد منه فيكون غار جاعنه اذ الكلى كما يصدق على
 الانسان كذلك يصدق على الكلى ايضا وكما ان الانسان ليس داخلا في الكلى كذلك الكلى الذى
 هو فرد ايضا ليس بداخل في مفهومه والا يلزم الدور لتوقف الشئ على ما هو داخل فيه فصار الكلى
 موقوفا على فرد وكان الفرد موقوفا عليه وهذا هو الدور فلا يكون الا غار جافيلزم كون الشئ عينا
 وغار جافيلزم الايراد على نظم الايراد السابق واقرى منه لظهور استحالته لكنه مدفوع بالجواب
 انى اشارة اليه بقوله (ولكن لما كان) هذا اللزوم (باعتبارين) اى اعتبار الهوية والفردية فلا يلزم
 المندور حاصلا ان كون الشئ عينا للشئ وغار جاعنه وان كان اجتماع المتناهين في شئ واحد
 ولكن لما كان باعتبارين فلا محذور فيه فالعينية باعتبار الهوية والغيرية باعتبار الفردية ولو كانا
 باعتبار واحد يلزم المندور البتة (ومن ثم) اى من اجل كون اختلاف الاسكام بتفاوت الاعتبار
 (قيل لولا الاعتبار) اى معرفتها (لبطلت الحكمة) اى لطلت معرفة احوال الموجودات لان معرفة
 احوال الموجودات الحقيقية موقوفة عليها او المراد لبطل علم الحكمة لان اكثر مسائلها مبنى على معرفة
 الاعتبار (والخامس) من المباحث (قيل ان كان) اى الكلى (موجودا فهو) اى الكلى (شخص)
 معين لان الشئ مالم يتشخص لم يوجد فاذا تشخص (فكيف مقولته) اى محمولته (على كثيرين)
 لان التشخص يمنع عن التكثر (والا) اى وان لم يكن موجودا (كيف يكون) اى الكلى
 (مقوما) اى جزأ محصلا (للجزئيات الموجودة) كزيد وعمر وبكر وغيرهم فليخص ان الكلى
 لا بخلو اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان الاول يلزم كون الكلى جزئيا لان الشئ مالم
 يتشخص لم يوجد فاذا كان الكلى موجودا صار متشخصا البتة والشخص هو الجزئى فصار
 جزئيا فكيف يعمل على كثيرين لان الجزئى غير محمول على كثيرين وان كان الثانى لم يكن
 جزأ محصلا للجزئيات الموجودة كزيد وعمر وبكر وغير ذلك لانها موجودات فكيف يكون

جزؤها معدوما لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فامتنع كون الكلى موجودا ومعدوما فيلزم
الواسطة بين الوجود والعدم (هـ وحل) اى حل هذا البحث الخامس (ان كل موجود معرض
التشخيص) اى يعرضه التشخيص ويصير متشخصا به (مسلم) عندهم (فان قلت ان الواجب تعالى
موجود مع انه ليس معرض التشخيص لان تشخصه عينه لا عارض له فكيف نسلم الكلية قلت
ان المراد ان كل كلى موجود يكون معرضا للتشخيص بقرينة الفهم والواجب تعالى ليس بكل
(وذلك) اى كونه معرضا للتشخيص (دليل التقسيم) اى تقسيم الكلى الى الجزئيات (والاشراك)
اى اشتراكه فيها فان المعرضية يقتضى خروج العارض عنه فعاصل الحل ان هذه الكلية وهى كل
موجود مشخص بمعنى معرض التشخيص مسلم لكن لان عدم مقولته على كثيرين بل كونه
معرضا يؤيد المقرولية لان العارض اذا كان خارجا عن المعرض فالمعرض فى مرتبة ذاته مع قطع
النظر عن العوارض يبقى مشتركا بين الكثيرين ومحمولا عليها ومنقسما اليها باختار فى الدل كون
الكلى موجودا ولا يلزم المعذور الذى يزعمه الباحث (ودخول التشخيص فى كل موجود مهم) هذا
اشارة الى جواب سؤال مقرر وهو ان التشخيص يجوز ان يكون داخلا فيه ولا يكون عارضا له ليكون
دليل التقسيم والاشراك فامتنع حله على كثيرين فيلزم المعذور وهو كون الكلى للوجود جزئيا
تعتبر الجواب ان دخول التشخيص فى كل موجود مهم ولانم دخوله بل هو امر عدمى يتنزع من المية
المشخصة بنفسها فى مراتب الوجود والطبائع الكلية يجوز ان تكون معرضة للوجود فى الخارج
او فى الدخول ولا يكون التشخيص جزءا منها والا لم تكن كليات (لا يقال اذا لم يدخل التشخيص فى كل
موجود لم يبق الفرق بين الشخصين كزيد وعمر لانهما الانسان فقط والتشخيص ليس داخلا
فيهما لانا نقول ان اريد بعدم الفرق انه لا يبقى الفرق بينهما بحسب الحقيقة والمية فمسلم ولا
معذور فيه فان افراد النوع الواحد كلها متفقة الحقيقة والماهية لا فرق بينها اصلا بحسب المية وان
اريد عدم الفرق بينها بوجه من الوجوه فهم فان التشخيص وان لم يكن داخلا فيه لكنه فى اللغات
والعنوان معتبر فيه وبحسبه الامتياز بينهما فى الاشارة الحسية وهو الفارق فافهم (الثانى) من
الكليات الخمس (النوع) ووجه تاخيرها عن الجنس وتقديره على الفصل ان ماهو من احكام الفصل
من كونه مقوما ومقسما موقوف على النوع اذ ما لم يتحصل به النوع لم يعلم تقويمه وتقسيمه فلذا اقدم
عليه والتقسيم موقوف على الجنس (وهو) اى النوع (المقول) المعمول (على المتفقة الحقائق) فخرج
به الجنس لانه معمول على مختلفة الحقائق (فى جواب ماهو) فخرج به الفصل لانه مقول فى جواب اى
شىء لا فى جواب ماهو والمراد بالمقولية صراحة لاضمانا فاندفع الايراد بمقولية الحيوان على متفقة
الحقائق ايضا فى قولنا زيد وعمر و بكر وهذا الفرس ماهو لانه مقول بالذات على المجموع وهو
مختلفة الحقائق وان كان مقولا فى ضمنه على متفتتها ايضا (كل حقيقة) سواء كانت نوعية او جنسية او
فصلا او خاصة او عرضا عما (بالنسبة الى حصصها) الحاصلة بالاضافة الى ما اندرج تحتها كحيوانية
الانسان وناطقية زيد وغير ذلك من سائر الاقسام (نوع) اى عين حقيقة الحصص لانها ليس لها

حقايق الاعمه الحقيقة المضافة (فان قلت ان الحصة عندهم ما يكون التقييد فيه داخلا فصارت عبارة عن المطلق مع التقييد فكيف يكون تمام مهية المطلق الذي ليس فيه التقييد داخلا فلا يكون نوعا لها) قلت المراد بالحصة ههنا المطلق المروض للتقييد لاما هو المشهور لا يقال انه تسامح لانا نقول لا باس بالتسامح اذا كان في حمل الكلام على ظاهر معناه فسادا ذق جاء التسامح في كلامهم (وقد يقال) اى النوع (على المهية) اى الامر الكلى الحاصل في العقل فخرج به الشخص لانه لا يعصل في العقل وما يعصل فيه فهو على وجه الكلية لا الشخصية (المقول) صفة للمهية (عليها) اى على هذه المهية (وعلى غيرها) اى غير تلك المهية (الجنس في جواب ما هو قولنا) اى حملا (اوليا) اى بلا واسطة امر آخر فخرج به المصنف كالرومي والزنجي فانه وان كان معه ولا عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو لكن لا بالذات بل بواسطة حمل على الانسان وهو مجهول عليه فلهذا حمل حمل الجنس عليه ايضا (فان قلت قد يطلق المهية على ما يجاب به عن سؤال ما هو فعينك لا حاجة الى قيد الاولية لاخراج المصنف فانه ليس بهية ههنا المعنى) قلت للمهية ثلث معان الاول ما يجاب به عن سؤال ما هو والثاني ما به الشئ هو هو والثالث الامر الحاصل في العقل والمصنف ظن ان معناه الحقيقي هو المعنى الثالث وهو شامل للمصنف فلا بد عنده من قيد يخرجه عن النوع (والاول) اى المقول على الكثرة المتفقة الحقائق في جواب ما هو (الحقيقى) اى يسمى بالنوع الحقيقي لانه قد تم تعصيله وصار حقيقة نوعية ولانه تمام حقيقة افراده ولانه اذا اطلق النوع في عرفهم فالمتبادر منه هو المقول على الكثرة المتفقة الحقائق والتبادر علامة كونه حقيقيا (والثاني) اى ما يعمل عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو (الاضافى) اى يسمى بالنوع الاضافى لان نوعيته بالاضافة الى ما فوقه كالحيوان فانه نوع بالاضافة الى ما فوقه وهو الجسم النامى واما بالاضافة الى ما تحته فهو جنس له فهذا المعنى يجازى للنوع ولم يصحح به لفهمه بقوله الاول هو الحقيقي (وبينهما) اى بين النوع الحقيقي والاضافى (عموم) وخصوص (من وجه) اتصافهما في الانسان ووجود الثاني بدون الاول في الحيوان ووجود الاول بدون الثاني في الصورة الجسمية الكلية على طريق المشائين فانها نوع حقيقى بالنظر الى افرادها وليست باضافى لعدم دخولها تحت الجنس (فان قلت ان الصورة الجسمية هي الجوهر فهي داخلة تحته) فصار نوعا اضافيا ايضا فلم يكن مثالا للنوع الحقيقي فقط (قلت هذه الصورة من الفصول وهي بسائط لا تدخل تحت الاجناس بالذات وانما حصل الجوهر عليها بالعرض (لا يقال اذا كانت من الفصول والفصل غير النوع فكيف تكون من الانواع) لانا نقول ان الفصول وان لم تكن انواعا بالنسبة الى الاجسام التى تتقوم بها لكنها انواع بالنظر الى اشخاصها الحالة في موادها الجسمية فافهم (وقيل) اى قال البعض (بينهما) اى بين النوع الحقيقي والاضافى (عموم وخصوص مطلعا) لا من وجه وهذا ما عليه القدماء قال في الحاشية الاول هو الحق من وجه معنى نظرا الى مفهومهما في بادى الرأى واما النظر الدقيق فيقتضى الاطلاق فان كل حادث ولو ذاتيا فهو مسبوق بمادة بالضرورة الوجدانية والجنس والمادة متعديان ذاتا على

ما عرفت ولا يرد النفس الناطقة لانا نقول بتجردها من كل وجه بل امر بين وبين وله حظ من الجسمانية التي
 هي مادتها وجنسها ولا يرد العقول العشرة فانا لانم كونها انواعا محصلة بل مراتب عقلية ومبادئ كلية
 وان كانت موجودة فتوسطها في ترتيب آثار الفيض كتوسط الاجناس المتوسطة واما النقطة فعلى
 تقدير وجودها في الخارج فانها هي بسيطة خارجا واما ذهنا فبم كيف البساطة مطلقا من صفات
 الله تعالى فتدبر انتهى قوله الاول الخ اي العموم والخصوص من وجه هو الحق من وجه اي باعتبار
 بعض الوجوه وهو النظر الى مفهوميهما بحسب الظاهر فان ظاهر المفهوم يدل على كون الحد نوعا
 حقيقيا بالنسبة الى اشخاصه وان لم يندرج تحت جنس يكون نوعا اضافيا واما النظر الدقيق والتأمل
 الصادق يحكم بان ليس نوعا حقيقيا لا يندرج تحت جنس اصلا بل كل نوع يندرج تحت جنس فلا
 توجد مادة اقتراق النوع الحقيقي عن النوع الاضافي بالضرورة الوجدانية فان كل حادث ولو ذاتيا
 بحيث لا يسبقه العدم في زمان مسبق بالمادة ولا شك في مسبوقة الحادث الزماني بالمادة فاذا كان
 الحادث بنوعه مسبوقا بالمادة والمادة والجنس متعدان بالذات فصار مسبوقا بالجنس ايضا داخلا
 تحته فلم يوجد نوع من الانواع لا يكون داخلا تحت جنس فكل نوع يكون داخلا تحته فصار كل نوع
 حقيقيا نوعا اضافيا ولا عكس وهذا هو العموم المطلق (قوله ولا يرد النفس الناطقة الخ حاصل الايراد
 ان النفس الناطقة نوع وليست داخلة تحت الجنس اصلا لتجردها عن المادة فوجد النوع الحقيقي
 بدون الاضافي فبطل ما يقتضيه النظر الدقيق وهو الاملاقي ووجه عدم الورد ان النفس ليست
 مجردة من كل وجه حتى تكون غير داخلة تحت جنس بل امر بين وبين اي بين التجرد وعدمه يعني
 مجردة من وجه ومادية من وجه آخر فلما حظ من الجسمانية التي هي مادتها وجنسها فصار من هذه
 الجهة داخلة تحت جنس فاندفع الايراد بها (قوله ولا يرد العقول العشرة الخ حاصل الايراد ان العقول
 انواع ولا شك في تجردها عن المادة فلو كان لها جنس يلزم اقترانها بالمادة لان المادة والجنس متعدان
 فلم ان العقل نوع لا جنس له فوجد النوع الحقيقي بدون الاضافي (ووجه عدم الايراد انا لانم كون
 العقول انواعا محصلة كالانسان والفرس وغيرهما بل العقول مراتب عقلية يخرجها العقل ومبادئ كلية
 للعالم سواها في ترتيب آثار الفيض وان كانت موجودة لا يختزعة وازدادة الفيض من الفيض المطلق
 على الموجودات بتوسط العقول فتوسطها في ترتيب آثار الفيض كتوسط الاجناس المتوسطة التي
 هي من المراتب العقلية (قوله اما النقطة الخ عند ادفع لها قال البعض المثال للنوع الحقيقي فقط كالنقطة
 فانها بسيطة لا جز لها فلو كان لها جنس يلزم تركبها وهي نوع باعتبار النقاط المخصوصة فالنقطة نوع
 حقيقي فقط لا اضافي فوجد الحقيقي بدون الاضافي في النقطة فصار العموم بينهما عموم من وجه (حاصل
 الدفع انا لانم وجود النقطة بل الخط موجود والنقطة منتزعة عنه ولا وجود لها في الخارج وعلى تقدير
 وجودها في الخارج انها هي بسيطة في الخارج اي ليس لها اجزاء مقدارية اصلا واما بساطتها ذهنا
 بحيث لا يكون لها جنس فممنوع كيف يكون النقطة بسيطة بحسب الخارج والذهن معا لان هذه
 البساطة المطلقة من خواص الله تعالى وليس غيره بسيطا كذلك فافهم (وانت تعلم ما فيه من ان هذه

الكيفية وهي كل حادث مسبوق بالمادة ليست مطلقة بل المسبوق بالمادة انما هو الحادث الزماني كما قالوا الا ان يكون هذا تحقيق النفس وان كان مخالفا للحكماء (ويرد عليه النفي باليهولي الاولى فانها من الحوادث الذاتية مع انها ليست بمسبوثة بالمادة ودعوى الضرورة في هذا المسئلة في حيز الخفاء لانها لو كانت ضرورية كيف يتنازع فيها العقلاء فلا يسمع الضرورة في هذا المقام) والنفس بالنفس وار دلان الكلام في انه هل للنفس جزء اعم ام لا ولا يثبت بكونها امر ايبين بين ان يثبت لها جزء اعم لان اضافة جسمية الجسم الى النفس ليست كاضافة الحيوان الى الانسان فان النفس ليست بجسم ولا داخله نعتة بخلاف الانسان بل من قبيل اضافة الجنس الى الفصل كاضافة الحيوان الى الناطق ولا كلام فيه ولا ينفع المصنف (والقول بكون العقول امور عقلية غير مسلم لانها امور موجودة في الخارج كما استدلو عليه الا ان يقال ان النفس اختار مذهب الصوفية لامذهب الحكماء وهو كما ترى والقول باختصاص البساطة بالله تعالى في حيز الخفاء لانه ان اريد به انتفاء التركيب الخارجى والنهني عنه فليس من عواصدا لان الفصل وجنس الاجناس ايضا ينتفى عنهما التركيبان وان اريد به انتفاء الكثرة بانه لا كثرة في الواجب تعالى اصلا فاسم لكنه غير نافع لان الكلام في الاجزاء (الا ان يقال ان المية المعصلة البسيطة التي لا اجزاء فيها اصلا ليست الا الواجب تعالى وغيره من المراتب وان كانت بسيطة لكن ليست متعصلة فافهم فانه دقيق وبالناسل حقيق (قال الاستاذ المعقق قدس سره في شرحه والحق ان النسبة بين الحقيقي والاضافي عموم من وجه وورد مثال نفارق الحقيقي عن الاضافي بالطباع النوعية والجنسية فانها غير متصلة وصدق الجوهر عليها بالذات بل بالعرض لان الجوهر عرض عام لها كما تقرر في موضعه فتأمل (وهو) اي النوع (كالجنس) في هذه الاقسام فانها تنجرى فيهما (اما مفرد) فالنوع المفرد ما لا يكون فوقه نوع ولا نعتة نوع بل يكون مندرجا تحت جنس فقط ومثاله العقل فانه مندرج تحت جوهر وهو جنس له وماتحته من العقول العشرة وهي اشخاص له والعقل نوع لهذه الاشخاص والجنس المفرد ما لا يكون فوقه جنس ولا نعتة جنس بل يكون نعتة انواع فقط ومثاله العقل ايضا على راي من قال بجنسيته للعقول العشرة وكونها انواعا (او مركب) وهو ضد المفرد والمراتب منحصرة في الثلث (اخص الكل) اي اخص من كل الاجناس بحيث يكون مندرجا تحت كل جنس من الاجناس كالحيوان فانه مندرج تحت الجسم النامي والمطلق والجوهر واخص من جميع هذه الاجناس او اخص من كل الانواع بحيث يكون مندرجا تحت كل نوع من الانواع كالانسان فانه مندرج تحت الحيوان والجسم النامي والمطلق واخص من جميع هذه الانواع ومندرج تحتها (السافل) اي يسمى هذا الاخص بالجنس السافل في الاجناس وبالنوع السافل في الانواع وهو مبين لجميع مراتب الاجناس فانه لا يكون الانواعا حقيقيا (واعم الكل) اي اعم من كل الاجناس كالجوهر فانه اعم من الجنس المطلق والنامي والحيوان وليس فوقه جنس يكون اعم منه ومن كل الانواع كالجسم المطلق فانه اعم من النامي والحيوان والانسان وليس فوقه نوع اعم منه (العالي) اي يسمى هذا الاعم بالجنس العالي في مراتب الاجناس وبالنوع العالي في مراتب الانواع وهذا

الجنس العالي مبائن لجميع مراتب الانواع فانه لا يكون فوفه جنس يكون داخلا في مرتبة من مراتب
الانواع (والاخص) من بعض (الاعم) من بعض في مرتبة الاجناس والانواع كالجسم النامي فانه
اخص من المطلق واعم من الحيوان والحيوان فانه اعم من الانسان واخص من الجسم النامي
(المتوسط) اى يسمى هذا الاخص الاعم بالجنس المتوسط في مراتب الاجناس وبالنوع المتوسط
في مراتب الانواع والنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه لوجود الجنس المتوسط والنوع المتوسط
في الجسم النامي وصدق الجنس المتوسط في الجسم المطلق دون النوع المتوسط وليس فوفه نوع
ووجود النوع المتوسط في الحيوان دون الجنس المتوسط اذ ليس تحت جنس والنسب بين باقى
الاقسام نعلم بادنى تامل ومذكورة في بعض الشروح فان شئت فارجع اليه (لان الجنسية) اى
كون الشئ جنسا (باعتبار العموم) اى كونه عاما عما هو جنس له (والنوعية) اى كون الشئ
نوعا (باعتبار الخصوص) اى كونه خاصا عما هو نوع له (يسمى النوع السافل نوع الانواع والجنس
العالي جنس الاجناس) هذا جواب سوء ال مقدر تعرض بر سوء ال انه ما وجه تسمية النوع السافل
في مراتب الانواع بنوع الانواع مع انه بحسب الظاهر يقتضى العلو كما في الجنس والجواب ان
الجنسية باعتبار العموم فها تكون اعم من الكل يسمى بجنس الاجناس لوجود كمال صفة الجنسية
فيه وليس هو الا الجنس العالي فيسمى به والنوعية باعتبار الخصوص فها يكون فيه الخصوصية اكثر
يوجد فيه صفة النوعية على الكمال فاللائق به ان يسمى بنوع الانواع وليس هو الا النوع السافل
لانه اخص من الكل فيسمى به (الثالث) من الكليات الخمس (الفصل وهو المقول) اى المحمول
(في جواب اى شئ عوفى جوهره) يعنى اذا سئل عن شئ باناه اى شئ هذا الشئ عوفى ذاته فما وقع
في جوابه يسمى فصلا فالبقيد الاول بخرج النوع والجنس لانها لا يقالان في جواب اى شئ بل هما
مقولان في جواب ماهو كما عرفت والعرض العام ايضا خرج به لانه لا يقال في الجواب اصلا ويقول
في جوهره بخرج الخاصة لانه لا يقال في جوهره بل في عرضه (لا يقال ان اى شئ اما لطلب التمييز عن
جميع الاغيار فيلزم ان لا يكون الحساس فصلا للانسان لانه لا يميزه عن الفرس وغيره من المشاركت
في الحيوانية واما لطلب التمييز في الجملة فالجنس كالحيوان مثلا ايضا يميز الانسان في الجملة عن
المشاركات الجنسية فيصع وقوعه في جواب اى شئ ايضا فدخل في الفصل فلا يبقى حد الفصل مانعا
(لانا نقول اى شئ طالب للتمييز الذى لا يكون مقولا في جواب ماهو وار باب المقول اصطلاحا
على ذلك فالحيوان وان كان مميزا لكنه مقول في جواب ماهو فلا يدخل في الفصل (فان قلت ان العرض
العام ليس مقولا في جواب ماهو ويميز في الجملة فلت الفصل ما يكون مقولا في جواب اى شئ ولا
يكون مقولا في جواب ماهو فالعرض العام ليس كذلك على ان الاصطلاح وقع على ان الفصل لا يكون
بعرض عام فافهم (وما لجنس له) اى الشئ الذى لا يكون داخلا تحت جنس ذاتي له كالجوهر
فانه ليس له جنس يكون جزا له والا يلزم المعتبر (الفصل له) اى لا يكون له فصل ايضا لان الفصل
ما يميز الشئ عن مشاركانه الجنسية فاذا لم يكن له جنس لا يكون شئ مشاركا فيه فلا يكون له فصل

ايضا يميزه عنه فان قلت ان ما يعبر به الوجود يكون جنسالة (قلت لا يلزم من التركيب العنواني تركيب في ذاته فالوجود في ذاته بسيط لاجزاء له اصلا) قال في الحاشية الوجود لا جنس له والا فاما ان يتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن لا يكون ذلك الجزء صفة لنفسه بل يكون صفة لساكن الاجزاء فلا يكون العارض بتمامه عارضا بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين (واورد عليه امور منها ما في الحاشية القديمة انه ان اراد انه يجب ان يكون اجزاء العارض باسرها عارضة لمرضى ذلك العارض فينتقض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع ان الوحدة التي هي جزءها ليست عارضة لتمامه بل بجزئه وان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعرض او لجزئه فلا ضمير ان يلزم كون الوجود عارضا لجزئه وجزء الجزء جزئه وجزء جزئه فثماثل فيه فان فيه مجالا للتفكر انتهى حاصله ان الوجود لو كان له جزء فاما ان يكون هذا الجزء متمصفا بالوجود ويكون موجودا فيلزم كون الكل صفة للجزء لان الوجود هو الكل وجزء اذا كان متمصفا به صار صفة له والكل مشتمل على جميع اجزائه في الوجود يكون هذا الجزء الموصوف به ايضا واذا كان الوجود المشتمل على تلك الجزء صفة له يكون هذا الجزء ايضا صفة لنفسه والشيء لا يكون صفة لنفسه بل يكون الوجود صفة لساكن اجزائه فلا يكون العارض اى الوجود بتمامه اى بجميع اجزائه عارضا مع انه فرض معرضه فيلزم خلاف المفروض وان كان جزء الوجود متمصفا بالعدم اى يكون معوما وعدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم عدم الوجود فاجتمع الوجود والعدم وهو اجتماع النقيضين (ونصرير ما اورد عليه صاحب الحاشية القديمة انه ان اريد يكون العارض بتمامه عارضا انه يجب ان يكون جميع اجزاء العارض عارضا للمعرض ذلك العارض فنقض بالكثرة فانها عارضة للمجموع ويقال له انه كثير مع ان الوحدة التي هي جزء الكثرة ليست عارضة للمجموع بتمامه لانه ليس بواحد بل هذه الوحدة عارضة لجزء المجموع فلم انه لا يجب كون جميع اجزاء العارض عارضة للمعرض وان اريد يكون العارض بتمامه عارضا انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعرض نفسه او لجزئه فلا بد ان يلزم في الوجود كونه عارضا لجزئه وجزء الوجود يكون عارضا لجزئه وجزء جزئه يكون عارضا لجزء جزئه فلا يلزم عرض الشيء لنفسه فلم يتم الدليل على بساطة الوجود (قوله فثماثل الخ لعله اشارة الى ما اجيب عنه بان الاجزاء العقلية والخارجية متلازمان فلو كان الوجود مركبا فاجزاءه تكون موجودة متمايزا فلا بد من انتهائها لبطان غير المتناهي فلا بد من جزء واحد يعرض له الوجود فاما ان يعرض له بالكلية فيلزم عرض الشيء لنفسه او ببعضه فلا يكون العارض بتمامه عارضا) وانت غير بان يدفع الايراد بهذا الجواب عن القائلين بالنلازم واما غيرهم فالاياد عليهم بحال وقد يجاب عن اصل الدليل باختبار الشق الثاني وهو ان اجزاء الوجود ليست متمصفة به كما ان اجزاء الدار ليست بدار وتصل من اجتماعها دار ولا يلزم اجتماع النقيضين لانا لا نقول بكون الوجود موجودا بل هو من المقولات الثانية وقد يجاب باختبار الشق الاول ولا يلزم العروض المستعمل فان الثفاير الاعتبارى يكفي

والحق ان الوجود بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بهستی بسبب لانه انتراعى غير متاصل فلا يكون له جنس وفصل واما الوجود الحقيقي بمعنى ماهية الوجودية فبساطته في حيز الخفاء فافهم (فان ميز) الفصل الثم (عن مشاركه في الجنس القريب) كالحيوان مثلا (فقریب) اى فيسمى هذا الفصل فصلا قريبا كالناطق فانه يميز الانسان عن مشاركه له في جنسه القريب وهو الحيوان (او البعيد) اى يميز عن مشاركه الجنس البعيد كالجسم النامي (فبعيد) اى فهذا الفصل يسمى فصلا بعيدا كالخسار للانسان فانه يميزه عن مشاركه له في الجسم النامي لاعن مشاركه له في الحيوان ووجه تسميته طاهر للقرب في الاول والبعد في الثاني (له) اى للفصل (نسبة الى النوع بالتقويم) اى دخوله في قوامه وحقيقته (فيسمى) الفصل بهذا الوجه (مقوما) للنوع كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه داخل في قوامه وجزء حقيقته لان حقيقته هو الحيوان الناطق ولا شك ان الناطق جزء منه (وكل مفهوم) داخل في القوام (للعالي) اى للنوع (العالي) (مقوم) داخل في القوام (النوع السافل) فان العالي داخل في قوام السافل وما هو داخل في قوامه يكون داخل في قوام السافل ايضا لان جزء الجزء جزء كالخسار فانه مقوم للحيوان فيكون مقوما للانسان ايضا لان الحيوان جزء الانسان فما كان جزءه يكون جزءا ايضا والمراد بالعالي الفوقاني لا ما يكون فوق جميع الانواع فيعند رجع فيه المتوسطات ايضا (ولا عكس) اى ليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي لان السافل ليس داخل في العالي ليكون ما هو داخل فيه داخل في العالي كالناطق فانه مقوم للانسان لانه في قوامه وليس مقوما للحيوان لانه وجهه عند (فان قلت ان كل مقوم للعالي مقوم للسافل قضية موجبة كليتها عكسيا لا يكون الاجزائية فعكس هذه القضية ان بعض مقوم للسافل مقوم للعالي وهو صادق لان مقوم العالي ايضا من بعض مقومات السافل فكيف يصح قوله ولا عكس قلت المراد بالعكس ههنا معناه اللغوي لا الاصطلاحي او المراد بالعكس الكلي (و) له نسبة (الى الجنس بالتقسيم) اى يكون الفصل مقسما بحيث اذا انضم اليه يجعل قسمين لا مقوما لوجهه عند (فيسمى) الفصل بهذا الاعتبار (مقسما) كالناطق بالنسبة الى الحيوان فانه يحصل بانضمامه اليه قسم او بانضمامه اليه قسمين وجودا فسم وعما قسم آخر فصار مقسما للحيوان الى القسمين (وكل مقسم للسافل) اى كل فصل مقسم للجنس السافل ويجعل قسمين (فهو مقسم للعالي) اى للجنس العالي ويجعل قسمين ايضا كالناطق فانه بانضمامه الى الحيوان وجودا وعما يجعل قسمين كذلك بانضمامه الى الجسم النامي ايضا يجعل قسمين الناطق وغير الناطق فان السافل قسم للعالي فقسم القسم يكون فسم (ولا عكس) كليا بالمعنى الذي مر ذكره وهو انه ليس كل مقسم للعالي مقسما للسافل لان العالي ليس قسما للسافل ليكون قسمه فسماله كالخسار فانه مقسم للجسم النامي وليس يقسم للحيوان بل مقوم له (قال الحكماء الجنس امر مبهم) في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة وهو عين كل واحد منها في الوجود وليس هو متعصلا مطبقا لماهية النوع منها بتمامها بل متزلزل بين ان يكون هذه الحقيقة او تلك ومتعدد بين اشياء كثيرة (لا يتعصل) اى الجنس (الا بالفصل) بانه اذا انضم اليه صار متعينا ومتعصلا حاصله ان الجنس وان كان باعتبار ماهيته وتعلقه متعصلا لانه قد تعقل معنى يجوز ان

يكون هذا المعنى بنفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود لكنه مبهم باعتبار انه
شيء ما لا يكون لذلك مية متعصلة متميزة عما يشار به وهذا انما يتعصل بانضمام الفصل اليه فانه يتم
به حقيقة ذلك الشيء ويزول تردده بين اشياء كثيرة (فهو) اى الفصل (علة له) اى يعصله في العقل
ويجعل مطابقا لتمام مية النوع ويزيل اهامه ويعينه لنوع واحد من تلك الانواع التى كان صالحا لكل
واحد منها فالفصل علة لتعصل الجنس وتعينه في الذهن لاعلاقة خارجية لوجود الجنس اذ ليس للجنس
وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يكون بينهما معلولية وعامية وليس الفصل ايضا علة لوجود
الجنس في الذهن والالتم بعقل الجنس بدون فصل من الفصول فالفصل علة لتحصيل المعنى الجنسى
وتكميل الوجود عينا كان او ذهنا هذا توضيح المرام على ما يقتضيه ظاهر الكلام (قال الاستاذ المعقف
عليه الفصل للجنس باعتبار بين الاول بمعنى انه يرفع اهامه ويعصل نوعا معيناً ولا يكون الفرع
متعلقاً في هذا المقام ولا يتفرع عليه الفرع والآنية كما لا ينفى والثاني عليه للجنس بحسب الوجود
في الخارج باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية للعقل اعني في مرتبة كونها بشرط لاشي كما بينه بعض
الاجلة من المتأخرين وهو الحق عندى انتهى كلامه وبين هذا على وجه التحقيق فان شئت فارجع الى
شرحه (فلا يكون فصل الجنس جنسا للفصل) وهذا بيان اول فرع من الفرع الخمسة التى يتفرع على
عليه الفصل للجنس حاصل انه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يجوز كون فصل الجنس جنسا للفصل بحيث
يكون مشتركاً بين النوع الذى يدخل تحت هذا الجنس الذى هذا الفصل فصل له وبين نوع اخر ليس
بدخل تحت هذا الجنس ويكون هذا الجنس فصلا بالنسبة الى ذلك النوع كما زعم البعض في الناطق
بانه مشترك بين الانسان والملك فهو جنس الانسان لا شترا كما بينه وبين غيره والحيوان فصل له
لتميزه عن الملك كما ان الحيوان جنس له لا شترا كما بينه وبين الفرس والناطق فصل يميزه عنه ويجوز
عند ذلك البعض ان يكون للمهية الواحدة جزئين يكون كل واحد منهما جنسا وفصلا كما عرفت
(ووجه ما قال المصنف من عدم الجواز انه اذا كان الفصل علة للجنس فلو كان فصل الجنس جنسا للفصل
لكان معلولا فيلزم كون الشيء الواحد معلولا وعلة وهذا دور محال وليس ههنا حيثان متغايرتان
لثلا يلزم الدور بل حيثية اهام الجنس وحيثية تعصيل الفصل من حيث انهما اخذا لا بشرط شيء
حيثية واحدة (والجواب عن الناطق بان الناطق بمعنى الجوهر الذى له النطق اى ادراك المعتقدات
فصل ليس مشتركاً بين الانسان والملك لان مصداق هذا المعنى عين الصورة النوعية للانسان
وهو مخالف للمهية النوعية للملك وليس فصلا له اذ الفصل متعبد مع الصورة والفرق بينهما انما
هو بالاعتبار والصورة لا تكون الا في ماله والملك ليس كذلك فلا يكون فصلا له فهذه الجواب
مبنى على انعاده الجزء الذهنى والخارجى كما قال السيد الزاهد في حاشيته على شرح المواقف
وبمعنى ماله قوة الادراك وان كان مشتركاً بينهما لكن هذا الجوهر ليس فصلا للانسان بل هو اثر
من آثار فصله فافهم قال بعض الشارحين ليس المراد بفصل الجنس فصلا جزأ للجنس فالجواب انه
لا يكون الفصل المقوم للجنس كالحساس جنسا للفصل كالناطق لانه لم يقل بيذه القاعدة احد فلا

حاجة الى المراد بخلاف ما سبق (ولا يكون لشئ واحد فصلان قر بيان) هذا فرع ثان من الفروع الخمسة المنفرعة على علة الفصل للجنس حاصل انه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يكون لشئ واحد فصلان قر بيان في مرتبة واحدة والا اجتماع على المطلق الواحد علتان مستقلتان وهو محال لان الفصل بانضمامه الى الجنس يصير الشئ المركب منهما موية نوعية متصلة فان كان الواحد منهما كافيا في تحصيل الجنس فقد نمت به المهمة فصار نوعا بلا مرتبة فحينئذ لا يحتاج الى الفصل الا آخر ويصير لغوا خارجا عنه لا مقوما له والا يلزم استغناء الذات عن الذاتيات وان لم يكن الواحد منهما كافيا ما لم يضم اليه الآخر فحينئذ صار مجموعهما فصلا وهو واحد لا متعدد وهو المطلوب ويجوز تعدد الفصل الجيد ويكون كل من الفصل المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر (فان قلت ان الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قر بيان للحيوان (قلت ليسا فصلين بل كل منهما اثر لفصل وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على ذاته الا بهرض ذاتي فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق مشتق من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان يشبه تقدم احدهما على الاخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم فحري بها يظن ان المفهوم من الاسمين انهما فصلان متغايران لتغاير مفهومهما والحساس والمتحرك بالارادة في هذا الموضوع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي مeroضة الحس والحركة فاشتق له الاسم منهما (ولا يقوم) اي الفصل القريب (الانوعا واحدا) هذا فرع ثالث من الفروع الخمسة بيانه ان الفصل لا يقوم الانوعا واحدا لانه ان قوم نوعين فيلزم ان يكون للبسيط الذي هو الفصل اثر ان ولما كان هذا الدليل موقوفا على اثبات بساطة الفصل فالاولى ان يقال يلزم ان يتخلف عنه معلول لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الاخر لانه ان قوم النوعين من جنس واحد يلزم خلاف المفروض لان النوعين عيشتان يكون نوعا واحدا اذا اختلفت الذات باختلاف الذاتيات واتعادهما باتعادهما فاذا كان الجنس القريب والفصل القريب للنوعين واحدا فهما متعددان بالذات مع انه فرض انهما مختلفان فاذا كان جنسان للنوعين ويقومهما فصل فاذا قوم احدهما لا يوجد الا آخر ما لم يضم الى جنسهما يوجب هذا الفصل الذي هو علة للجنس الا آخر فهو جد الفصل بدون الجنس الذي هو معلول له فيختلف المعلوم وهو الجنس من علة وهو الفصل وهذا باطل وما يستلزمه وهو التقويم النوعين يكون ايضا باطلا فلا يقوم الانوعا واحدا وهو المطلوب (ولا يقارن) اي الفصل (الاجنسا واحدا) في مرتبة واحدة هذا بيان الفرع الرابع من الفروع الخمسة نعر بيه انه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يقارن الاجنسا واحدا لانه لو قارن جنسين ويكون علة لهما يقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة قبلزم حينئذ تخلف المعلوم عن علة المستلزمة اياه (ولا يعني عليك ان هذا التفريع والتفريع السابق مشتركان في الدليل فاثبات احدهما بعينه اثبات الاخر فهما الحاجة الى ايراده على حدة (فالاولى ان يستدل عليه كما قال استاذ المعنى في شرحه

ان الفصل كالعلة التامة للجنس في عدم تفارفا عن المعلول فاذا وجد الفصل القريب فلا بد من وجود الجنس الذي يقوم به فلا بدح من وجود جنسين قريبين له في الهيئة الواحدة فيوجد لهية واحدة جنسان قريبان مثلا بل يوجد جنسان لها في مرتبة واحدة قريبة كانت او بعيدة وهذا خلاف نصر بعاتهم وكل من هذه الفروع لا يخفى عن ضعف والتفصيل في شرح المواقف ان شئت فارجع اليه والفرع الخامس بينه بقوله (وفصل الجوهر جوهر) حاصله ان الفصل اذا كان علة للجنس فصل الجوهر مالا يوجد في موضوع اعنى المجل المستغنى عن الحال والجنس محل للفصل بحسب بعض الملاحظات العقلية والفصل حال واذا كان الحال علة للمجل صار المجل محتاجا اليه فصار مادة لاموضوعا فصدق تعريف الجوهر انه لم يوجد في موضوع فصار جوهر (وقد يقال بان الفصل علة بتقديم على الجنس فلو كان عرضا يكون حاله فيه والحال يتأخر عن المجل فيلزم تأخره عنه هـ) (لا يقال هذا يجري في فصول الاعراض لانا نقول الضابطة المذكورة انما هي في فصول الجواهر وهو مبهر على ما في بحث الهوى والصورة واما في فصول الاعراض فلم يبرهن عليها والاولى في الاستدلال عليه ما قيل ان لم يكن فصل الجوهر جوهر ويكون عرضا يلزم ان يكون المعلول وهو الجوهر اقوى من العلة وهو الفصل العرض والعرض مبهم يحتاج في تحصيله الى الغير فكيف يكون مقوما (فان قلت ان كان فصل الجوهر جوهر يكون الجوهر جنس له وكما له جنس لا بد له من فصل فيلزم ان يكون للفصل فصل وهو ايضا جوهر فيكون له فصل ايضا وهكذا الى غير النهاية فيتسلسل وهو مع قلت ليس كما يصدق عليه الجوهر يكون جنس له بل انما هو جنس للماهية المتصلة المركبة منه وكذا سائر المقولات جنس لما تحتها من المركبات واما الماهيات البسيطة فصدقها عليها انما هو بالعرض وليست اجناسا لها ليجتاج الى الفصول المميزة عنها (خلافا للاشرافية) فانهم يجوزون كون فصول الجواهر اعراضا ويتمسكون بان السرير مركب من قطعات الخشب والهيئة الوحدانية ولا شك ان السرير جوهر والهيئة التي يميزها عن غيره عرض (واجيب عن جانب المشائين ان السرير عبارة عن القطعات الممروضة للهيئة الوحدانية ودخلها فيه ممنوع ولا يجوز تركيب حقيقة واحدة نوعية غير اعتبارية من جوهر وعرض لانها متباينان غاية التباين فكيف يتركب منهما حقيقة واحدة حقيقة نعم يجوز في المركبات الصناعية التي اياها وحدة اعتبارية بمجرد الاعتبار والصناعة (فان قلت ليس في نصر بعاتهم جواز التركيب بالجواهر والعرض فيما يعلم خلافهم من المشائين) قلت انهم قالوا الصورة النوعية للجواهر اعراض وقد سبق ان الصور تكون فصولا فيلزم لهم القول بعرضية الفصل والتركيب من الجوهر والعرض (وانت تعلم ان الجوهرين مستقلان بالذات ليس احدهما محتاجا الى الآخر كاحتياج العرض والافتقار افتقار اتمام يكون في العرض فالعرض اولى ان يحصل به هوية وحدانية الا ان يدعى ان الوجدان يحكم بطلان التركيب منهما لتباين المفولتين بالذات فانهم (قال في الحاشية قال الشيخ في الهيات الشفاء ان من المع ان يتحد الجوهر ان فكيف يكون

الجنس والفصل جوهرين مع اتعادهما (فلت ليس ههنا جوهر ان متعدد ان ثم اتعاده بل جوهر واحد موجود به وجود الجنس والفصل كما قال الشيخ في تعدد الانسان بالحيوان الناطق انه يفهم منه شيء واحد بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق نعم لو فرض وجودهما منفردين كانا موجودين به وجودين متغايرين بخلاف العرض والعرض فانهما لا قابلية لهما بل انهما للوجود انفرادا وان كانا متعددين مع العرض والمحل وهذا هو الفرق فاحفظ لهما لم تجده من غيرنا انتهى (توضيحه ان الجوهرين لو فرض كونهما موجودين على الانفراد يكون وجودا علمهما متغايرا للآخر بخلاف العرض فانه ليس له وجود متغاير عن المحل واما الجوهر ان المزدان يتركب منهما جوهر فليس متعددين ليستعمل اتعادهما في الوجود وقيام وجود واحد منهما في الآخر بل جوهر واحد موجود به وجودين كالانسان فانه واحد موجود به وجود الجنس الذي هو الحيوان بذلك الحيوان هو بعينه الناطق فليس معنى الانسان الا الحيوان داخل فيه الناطق ولا تعدد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيحصل منهما مهية الانسان والالم يتصور حمل البعض على البعض بالمواطاة (وههنا) اي في مقام الفصل (شك من وجهين الاول) اي الوجه الاول (ما اورده الشيخ في) كتاب (الشفاء وهو) اي الشك (ان كل فصل معنى من المعاني) يقصد من شيء ويفهم منه (فاما ان يكون) الفصل (اعم للمعولات) اي اعم من جميع ما يعمل على الشيء (او) يكون وافعا (تحت) اي تحت اعم المعولات (والاول) اي كونه اعم للمعولات (محال) فانه لو كان اعم للمعولات يلزم ان يكون مقولة من المقولات لانها اعم للمعولات وليس الفصل كذلك فيكون وافعا تحت الاعم واذا كان وافعا تحت الاعم (فهو) اي الفصل ح (منفصل) اي منفرد ومميز (عن المشاركات بفصل) مبززه عنها ويقتضى به (فاذن) اي اذا كان انفصال الفصل عن المشاركات بفصل يلزم ان يكون (لكل فصل فصل ويتسلسل) ويذهب الى غير النهاية حاصل الشك ان الفصل معنى من المعاني وكل معنى لا يغلو عن كونه اعم او داخلا تحته فالفصل ايضا اما ان يكون اعم للمعولات بحيث يعمل على الشيء ولا يعمل عليه شيء اصلا او اخفى وافعا تحت الاعم والاول محل لان اعم للمعولات هو المقولات وما في حكمها والفصل ليس كذلك كما لا يخفى فلا بد ان يكون وافعا تحت الاعم فيكون فردا منه وذلك الاعم يكون ذاتيا له اذ كل مقولة ذاتي لما تحتها فلا بد له من امر يتفصل به عما يشاركه في تلك المقولات ويقتضى به وهو ليس الا الفصل فيلزم ان يكون للفصل فصل وهكذا اي غير النهاية فيتسلسل وهو محال (وخله) اي حل هذا الشك وبيان الغلط فيه وهو اننا لانسام انفصال كل مفهوم) سواء كان ماهو داخلا تحته ذاتيا له (اولا) بالفصل) الذي يتفصل به المفهوم عن مشاركاته (وانما يجب) الانفصال بالفصل (لو كان ذلك) العام الذي هذا المفهوم داخل تحته (مقوما) داخلا في قوامه (وذاتيا له) تلخيص هذا الجواب اننا لانم ان الفصل اذا كان داخلا تحت الاعم لا بد ان يتفصل عن المشاركات بفصل لان انفصال كل مفهوم فصل ليس بضروري وانما يجب الانفصال بالفصل اذا كان ذلك الاعم ذاتيا للفصل والفصل داخل تحته واما اذا كان الفصل بسيطا لا جزء له فلا يكون الاعم منه ذاتيا له فلا

وبسبب انفصاله عن المشاركات بالفصل فلا يلزم أن يكون لكل فصل فصل ولا يلزم التسلسل (لا يقال
 أن الأجناس منحصرة في العشرة على ما هو المشهور وكل ممكن مندرج تحت واحد منها وهي ذاتيات
 لما تحتها فإذا اندرج فصل تحت واحد منها يكون ذاتياله ويحتاج إلى فصل فيلزم المحذور (لأننا
 نقول أن المقولات ليست ذاتيات لكل ما يندرج تحتها وإنما هي ذاتيات للماهيات المتصلة المركبة
 منها وأما الماهيات البسيطة فليست ذاتيات لها وصفا عليها أنها هو بالعرض والالم يثبت بسيط في
 نفس الأمر وهو خلاف الواقع (والثاني) من الوجهين (ما صنع) أي ظهر (لـ) وهو (أي الشك الذي
 صنع للمصنف) (أن الكلي كما يصدق على) فرد (واحد من أفراد) أي أفراد الكلي (يصدق على
 كثير من أفراد) أي أفراد الكلي (يصدق واحد) لا فرق بين صدقه على الواحد من أفراد وصدقه
 على كثير منها (فمجموع الإنسان والفرس حيوان) لأن الحيوان كما يصدق على الإنسان وحده
 والفرس وحده كذلك يصدق على مجموعهما أيضا لتساوي الصديقين (فه) أي للمجموع (فصلان
 قر يبان) وهو الناطق والصاهل حاصل أن الكلي كما يصدق على فرد واحد من أفراد كذلك يصدق
 على كثيرين منها بـ لا تفاوت لأن واحدا واحدا على الأفراد كما هو فرد من أفراد كذلك نفس الكثرة
 من حيث الكثرة أيضا فرد من أفراد فيكون صدقه عليهما على السواء فالإنسان والفرس على الأفراد
 كما هو حيوان كذلك مجموعهما أيضا حيوان لصدق عليهما بـ لا تفاوت فلا بد لهذا المجموع من فصل
 يميزه كما كان لكل واحد من الإنسان والفرس فصل يميز أحدهما عن الآخر وفصل المجموع هو
 الناطق والصاهل ولا شك أنهما اثنان فيلزم أن يكون لهية واحدة وهي المجموع فصلان قر يبان هـ
 (لا يقال) في إبطال المقدمة الممهدة أنه (يلزم) على تقدير تمامها (صدق العلة على المعلول المركب
 منهما لأنه) أي المعلول (مجموع العلة المادية والصورية وهو) أي صدق العلة على المعلول (محال)
 واللا يلزم احتياج الشيء إلى نفسه حاصل الإبطال أن المقدمة الممهدة وهي أن صدق الكلي على فرد
 واحد وعلى كثيرين سواء باطل لأنها لو لم تبطل وتثبت يلزم صدق العلة على المعلول لأن المعلول
 مركب من العلتين أي المادية والصورية وصدق العلة كما هو على أحدهما كذلك على مجموعهما
 أيضا فيثبت يصدق على المجموع المركب من المادة والصورة أنه علة مع أنه معلول فإذا صدق
 عليه العلة يلزم كونه المعلول علة وهو محال لأن المعلول يحتاج إلى العلة والعلة تحتاج إليها فإذا
 كان أحدهما عين الأخرى يلزم كونه الشيء محتاجا إلى نفسه (قال في إغاثية هذا الإبطال للمقدمة
 الممهدة بناء على تجويز الغصب أو جعل البدئية بمنزلة الدليل انتهى قوله هذا إبطال دفع توهم
 عسى أن يتوهم أن هذا الإيراد ليس على دأب عام المناظرة لأن دأبه أن المدعى إذا ادعى
 شيئا فللخصم أن يمنع ويطلب عليه الدليل وإذا استدلل على دعواه وأثبتته بدليل فللخصم أن
 يعارضه بدليل آخر على خلاف ما ادعاه وأما إذا ادعى المدعى شيئا لم يستدل عليه والخصم
 إذا نفاه واستدل على بطلانه من عند نفسه فترك منصبه وهو المنع وطلب الدليل منه وأخذ
 منصب الغير وهو المعارض المستدل فصار غصب المنصب وهو غير مسموع كما قال في
 الشريفة وشرحها وغيرهما كما أن نفي المعلول مع إقامة السائل الدليل على نفيه قبل إقامة

المدعى الدليل عليه غصب ثم الغصب ليس بمسموع عند المحققين وإذا علمت هذا فاعلم ان المورد
هنا استدلال على نفي المقدمة المهمة وهي ان الكلى كما يصدق على فرد واحد يصدق على كثير من
افرادها بصدق العلة على المعلول مع ان المدعى لم يستدل عليه وقبل اقامة الدليل ومنصب الخصم
المنع وطلب الدليل على دعوى المدعى فلما لم يمنع وبطل دليل آخر فترك منصبه وهو المنع واخذ
منصب الغير وهو المعارضة والاستدلال فصار غصب المنصب في الابرار وهو غير مسموع عند
المحققين فلا يسمع هذا الابرار ولا حاجة الى الجواب فدفع المصنف هذا التوهم بقوله هذا الى الابرار
ابطال للمقدمة المهمة على تجويز الغصب في المناظرة لان بعضهم جوزوا الغصب كركن الدين
الصبيدي فالابرار على المنصب المجوز لا على طريق المحققين الذين لا يسمعون غصب المنصب
ولا يجوزونه فلا يكون حيث خلاف داب المناظرة (قوله او جعل دعوى البدئية بمنزلة الدليل
الخ هذا دفع آخر للتوهم المذكور بان هذا الابرار ليس على طريق غصب المنصب بل المورد على
منصبه لان المدعى للمقدمة المهمة ادعى البدئية وقال سنعلى المورد جعل دعوى البدئية بمنزلة
ابرار الدليل فكان المدعى اورد الدليل على المدلول والمورد نفاه وعارفه بدليل آخر وهذا منصبه
لان النفي بعد اقامة الدليل معارضة فصار الابرار على المناظرة ولا يبقى المسامح للتوهم المذكور
اصلا وقد وقع توضيح المقال على ما غلط بالبال والله اعلم بحقيقة الحال (لان الاستعالة) اي استعالة
صدق العلة على المعلول المركب (ممنوعة) اي غير مسلم هذا دليل الاقبال حاصل ان صدق العلة
على المعلول المركب وان كان يلزم على تدبير تمام المقدمة المهمة لكن استعالة هذا الصدق غير
مسلمة لكونه من جهتين (فانه) اي المركب (معلول واحد) اي يصدق عليه المعلول من حيث انه
واحد لا من حيث انه كثير (وعلة كثيرة) اي يصدق عليه العلة من حيث انه كثير مركب عن شيئين
فالمطلوبية والعلة ليستا من جهة واحدة ليلزم الاستعالة (وكثرة جهات المعلولية لا يستلزم كثرة
المعلولية) هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان كثرة العلة تستلزم كثرة المعلول لان له نسبة الى كل علة
ويتوقف على كل منها واذا كان فيه كثرة لا يبقى واحدا بل يكون كثيرا فكيف يقال ان المعلول واحد
(وجه الدفع ان السكثرة الحادثة في المعلول من جهة العلة انما هي الجهات وكثرتها لا تستلزم كثرة
ماهي فيه حقيقة فكثرة جهات المعلول لا تستلزم كثرة المعلول (حقيقة) قال في الحاشية دفع توهم عسى
ان يتوهم ان كثرة العلة يلزم منه كثرة المعلول والا يلزم توارد العلة فاجاب بان غاية ما يلزم كثرة
جهات المعلولية الخ فانه انتهى وتوضيحه ما عرفت (لاقبال) حاصل ان المقدمة المهمة باطلة والا
ليصدق شريك الباري على مجموع شريك الباري كما يصدق على واحد منهما لان الكلى كما
يصدق على الواحد كذلك يصدق على المجموع (مجموع شريك الباري شريك الباري كما امر
فبعض شريك الباري) وهو المجموع اذ هو من افراد شريك الباري لانه يصدق على المجموع الذي
هو بعضه (مركب) لانه مشتمل على جزئين (وكل مركب ممكن) لافتقاره الى غيره فيلزم منه ان بعض
شريك الباري وهو المجموع ممكن (مع ان كل شريك الباري منتهى) فيلزم كون المجموع ممكنا

وممتنعاه في هذا الخلف انما يلزم من المقدمة الممهدة واذا كان اللازم باطلا فالمازوم مثله فيطلت
المقدمة الممهدة (لان امكان كل مركب ممنوع) هذا جواب بمنع الكلية وهي كل مركب ممكن بانالان
امكان كل مركب والقول بان المركب مفتقر الى اجتماع الاجزاء وكل مفتقر ممكن غير مسلم (فان
افتقار الاجتماع على تقدير الوجود الفرضي) اي فرض وجود شريك الباري (لا يضر الامتناع في
نفس الامر) حاصل ان المركب على قسمين مركب حقيقي واقعي ومركب اعتباري العقل شريكه اختراعا
وليس له حقيقة فالاول محتاج في الوجود الواقعي الى اجزائه ليصير ممكنا بخلاف الثاني فان افتقاره الى
اجزائه انما هو باعتبار اختراع العقل وفرضه وافتقار الاجتماع الى الاجزاء على تقدير الوجود الفرضي
واختراعه لا يضر الامتناع في نفس الامر فيجوز ان يكون هذا المركب ممتنعاً في نفس الامر ومحتاجاً
ومفتقراً بحسب الفرض فلا يلزم كون الشيء ممكناً وممتنعاً في نفس الامر (وقد يجاب بان هذا
التركيب بنفس ذاته ممكن وباعتبار خصوصية الاطراف ممتنع فالامكان والامتناع من جهتين فلا
اختلال فيه) وقد يجاب بان هذا الافتقار لا يوجب الامكان لان موجب هو الافتقار في الصدور لا
في التالف والافتقار الى الاجزاء انما هو في التالف فلا يستلزم الامكان فافهم (الا ترى انه) اي
امكان شريك الباري (يستلزم المحال بالذات) وهو عدم وحدة الواجب تعالى (فلا يكون) هذا
المجموع (ممكناً) هذا ناييد لعدم امكان هذا المجموع فان الممكن لا يستلزم المحال وهذا مستلزم
للمحال لان امكان المركب يستلزم امكان اجزائه فامكان مجموع شريك الباري يستوجب امكان
كل واحد من شريكه وشريك الباري لو كان ممكناً لم يبق وحدة الواجب تعالى وعدم وحدة
الواجب تعالى محال بالذات فمما يستلزمه لا يكون ممكناً لان الممكن لا يلزم منه المحال (فال في
الناشئة لا يقال عدم العقل الاول الذي هو من الممكنات يستلزم عدم الواجب الذي هو من
المحال بالذات فاستلزام المحال بالذات كيف يكون دليلاً على عدم كونه ممكناً لاننا نقول
الاستلزام هناك ليس بالنظر الى ذات عدم العقل الاول بل بالنظر الى علاقة العلية واما هنا
فيلزم كون الممتنع ممكناً وهذه الحقيقة نظراً الى ذاتها محال انتهى (حاصل الاعتراض ان قولكم
الممكن لا يستلزم المحال غير مسلم لان عدم العقل الاول ممكن لانه ليس بواجب حتى يكون
وجوده ضرورياً وعدمه ممتنعاً ويستلزم عدمه المحال وهو عدم الواجب لان الواجب تعالى
علة نامية للعقل والعقل معلول ولا يكون المعلول معدوماً ما لم يعدم علته فلو كان عدم العقل
ممكناً يجوز وقوعه وهو يستلزم عدم الواجب المحال فالممكن يستلزم المحال بالذات فاستلزام
المحال بالذات كيف يكون دليلاً على عدم كونه ممكناً ومحصول الجواب ان مرادنا بعدم
استلزام الممكن المحال ان الممكن بالنظر الى ذاته لا يستلزم المحال وان كان مستلزماً بالنظر
الى امر آخر فان عدم العقل لا يستلزم عدم الواجب ما لم ينظر الى علاقة العلية والمعلولية
بينهما فلا يستلزم ههنا ليس بالذات واما في امكان المركب من شريك الباري يلزم كون
الممتنع ممكناً وهذه الحقيقة بالنظر الى ذاتها محال فلا تكون ممكنة فافهم (وحل) اي حل الشك

الثاني الذي سنح والذل تعيين موضع الغلط بسوء الفهم وهو مندرج في المنع لنوع مناسبة من حيث التعرض لمقدمة معينة (ان وجود اثنين يستلزم وجود ثالث) حاصل منهما (وهو) اى الثالث (المجموع وذلك) اى المجموع (واحد) لا كثير فلا يكون الامر واحد فصلان بل مجموع الفصلين فصل له تلخيصه ان قولكم مجموع الانسان والفرس حيوان مسلم ولاشك ان الناطق والصالح فصلان فربما له ومتعددان بالنسبة الى الانسان والفرس وهما ايضا متعددان اما بالنسبة الى مجموعهما الذي هو امر واحد ليسا متعددين لان لهما وحدة ايضا كوحدة الانسان والفرس ولهما مجموع كمجموعهما فمجموع الفصلين من حيث الوحدة فصل لمجموع الانسان والفرس من حيث الوحدة فصل الفريسيب واحد فلا استعالة ولا يلزم وجود فصلين لشئ واحد قال في الحاشية وذلك لان لكل افتقار دون افتقار الاجزاء ولو كان الاجزاء افتقار فثناك امكان دون امكان الاجزاء فثمة وجود دون وجود الاجزاء فتدبر فانه احق بالتدبر انتهى (نوضيحه ان افتقار الكل دون افتقار الاجزاء فالكل مفتقر الى الكل والاجزاء الى الاجزاء وليس وجود الكل بعينه وجود الاجزاء وامكانه امكانها وانقاره افتقارها ليلزم من كون الاجزاء منفردة الى فصلين كون الكل ايضا مفتقرا اليه كافتقار الاجزاء بل الكل مفتقر الى المجموع الحاصل من الفصلين وهو واحد كما ان مجموع السككين امر واحد فافهم (لا يقال على هذا) اى على تقدير استلزام وجود اثنين وجود ثالث (يلزم من تحقق اثنين تحقق امور غير متناعية لانه بضم) الامر (الثالث) الحاصل من اثنين اى مجموعهما الى كل واحد منهما (يتحقق) الامر (الرابع وهكذا) يتحقق الخامس بضم الرابع والسادس بضم الخامس والسابع بضم السادس الى غير النهاية تلخيص الابرار انه لو استلزم تحقق الاثنين تحقق الثالث يلزم من تحقق الاثنين تحقق امور غير متناهية فان الثالث اذا ضم الى الاثنين يحصل من الاثنين ومن الثالث امر آخر سواهما وهو الرابع وكذا الرابع اذا انضم الى كل من مجموع الاثنين والثالث يحصل امر خامس حاصل من ضم الرابع اليهما وهكذا ينصب الى غير النهاية فيلزم التسلسل وهو محال فعلم ان وجود الاثنين لا يستلزم الثالث (لانا نقول الرابع اعتباري) اى تابع لاعتبار المعتبر لا تحقق له في نفسه فانه حصل باعتبار شئ واحد وهو وجود الاثنين مرتين) مرة بنفسه ومرة في ضمن المجموع وكلما تكرر اجزاؤه فهو اعتباري والتسلسل في الاعتباريات منقطع بانقطاع الاعتبار غير بالغ الى غير النهاية فافهم (تلخيص الجواب ان الثالث له تحقق في نفس الامر لانه عبارة عن المجموع المركب من الاثنين والرابع اعتباري محض لانه لا يحصل الا باعتبار الاثنين مرتين مرة في نفسه ومرة في ضمن المجموع وكل ما هو كذلك فهو اعتباري اذ لو كان موجودا في الاعيان لكان جزء الرابع المتكرر مقدما على الرابع مرة بمرتبة لكونه جزاء ومرة بمرتبتين لكونه جزء جزئيه وهو الثالث فيلزم ان يكون موجودا بوجودين وهو محال فعلم ان الرابع ليس بموجود في الاعيان بل هو اعتباري وكذا الخامس والسادس تاهان لاعتبار المعتبر فاذا لم يعتبر ينقطع ولا يتجاوز فالتسلسل في الاعتباريات منقطع غير بالغ الى غير النهاية في الواقع فلا

يلزم المحال فافهم وكن على بصيرة لينكشف عليك الحق من الفيض المطلق (والرابع) اى الكلى
الرابع من الكليات الخمس (الخاصة وهو) اى الخاصة وتذكير الضمير اما المرافقة الغير اوتناويل
الكلى وفي بعض النسخ وهى (الخارج) من حقيقة ماهى خاصة له (المقول) المعمول (على مانعت
حقيقة واحدة نوعية) اى الافراد الداخلة تحت حقيقة نوعية كالضاحك بالنسبة الى الانسان فانه محمول
على الافراد الداخلة تحت الانسان الذى هو نوع لها (او جنسية) اى يكون محمولا على ما هو تحت
حقيقة واحدة جنسية كالماشى بالنسبة الى الحيوان فانه خاصة لافراده وهى الانسان والفرس والغنم
وغيرها داخلة تحت حقيقة جنسية وهى الحيوان المشترك فيها ومختلفة بحسب عقائدها النوعية فالماشى
خاصة للحيوان لا اختصاص به وعرض عام للانسان لشموه له ولغيره والخاصة على قسمين (شاملة ان
عمت) اى شملت (الافراد) اى افراد ما هى خاصة له كالضاحك بالقوة للانسان فانه شامل لجميع افراد
والمماشى بالقوة للحيوان لانه شامل لجميع افراد الحيوان (والا) اى لم تكن شاملة بل مختصة ببعض
افراد ما هى خاصة له (فغير شاملة) لعدم شمولها بجميع الافراد كالضاحك بالفعل الانسان والماشى
كذلك للحيوان والخاصة فديكون للمجنس العالى كالموجود لافى موضوع للجوهر وللمفروض كاللون
للجسم والنوع الآخر كالكتاب للانسان وقد تكون لازمة كدى الزوايا للثلث للمثلث وقد تكون
مفارقة كالماشى للحيوان وقد تكون عامة للاشخاص كالكتاب وقد تكون مفردة كالكتاب للانسان
وقد تكون مركبة كبادى البشرية له وقد تكون بالقياس الى شىء لا يوجد فيه وان لم تكن خاصة بالموضوع
على الاطلاق كدى الرجليين خاصة للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر وكل خاصة نوع خاصة
لجنسه وان علا ولاعكس ومافال البعض ان الخاصة الغير الشاملة خاصة للاخص انما يتم اذا كان
الاخص واسطة فى عرضها للاعم واماعلى تقدير كونه سغير اعضافا فافهم (والخامس) اى الكلى
الخامس من الكليات الخمس (العرض العام وهو) اى العرض العام (الخارج) عن الشىء (المقول)
المعمول (على حقائق مختلفة) كالماشى بالنسبة الى الانسان والفرس فانه خارج عن حقيقةهما ومحمول
عليهما (وكلى منهما) اى كل من الخاصة والعرض العام (ان امتنع انفكاكه) اى مفارقه (عن المعرض
فلازم) للزومه كالزوجة للاربعة (والا) اى وان لم يمتنع انفكاكه عن المعرض (فمفارق)
لمفارقه كالكتاب بالفعل (قال السيد الزاهد تقسيم العرض العام الى اللازم والمفارق مسامحة
لان اللازم الاعم فى الحقيقة لازم للاعم للاخص فالماشى حقيقة لازم للحيوان وليس لازما للانسان
(واجاب عنه بعض الشارحين بانه يجوز ان يكون الاعم سغيرا مضمنا لثبوت اللازم للاخص
(يزول) اى المفارق (بسرعة) كحجرة الجبل وصفرة الوجع (او بطوء) كالمراض المزمنة (اولا)
اى لا يزول لكن يمكن زواله كحركة الفلك (ثم اللازم) هذا شروع فى تقسيم اللازم الى اقسامه
فاللازم المطلق (اما ان يمتنع انفكاكه عن الهية مطلقا) - وما وجدت فى الخارج اوفى الدهن بمعنى
ان الهية حيث ما وجدت كانت متصفة باللازم كالزوجة للاربعة فان الاربعة متصفة بالزوجة
فى الخارج والدهن (لهلة) سواء كانت الهلة ذات الملزوم او غاربه (او ضرورة) بلاعلة موجبة

سواء كانت ذات الملزوم او غيره او يقال لعل غير الذات او ضرورة ناشئة عن الذات بقرينة
التقابل (فان قلت ان الشئيين ما لم يكن بينهما علاقة لا يمتنع انفكاك احدهما عن الآخر والعلاقة
منحصرة في العلية بالاستقراء فكيف يقال لعل او ضرورة (قلت ان المصنف لما نظر الى ان عدم
عدم الواجب لازم لوجوده مع انه ليس بينهما علاقة العلية قسم اللازم الى قسمين لعل وضرورة
بان يكون بدون استناده الى علاقة العلية (فيسمى) هذا اللازم (لازم المهية) للزومها حيث
ما وجدت (او يمتنع انفكاكه بالنظر الى احد الوجودين خارجي) كالتعيز للجسم (او ذهني) يعني
اذا وجدت المهية في الذهن يكون غير منفك عنها كالكلية والجزئية والجنسية والفصلية فانها لازمة
للشيء باعتبار وجوده الذهني (ويسمى الثاني) اي لازم الوجود الذهني (معقولا ثانيا) اي يحصل
في العقل في المرتبة الثانية ويعرض للذي حصل في العقل اولاهو المعقول الاول فالمعقول الثاني
ما يعرض للشيء في الذهن ولا يكون بعذائه امر في الخارج قال الاستاذ المحقق في شرحه وهو
يتناول قسمين الاول منهما ما يكون الوجود الذهني شرطا لوجوده كالكلية والجزئية والثاني ما لا
يكون كذلك بل يكون ذات المعروض مع قطع النظر عن الوجود كافيا كالتاتبية والعرضية والجنسية
والفصلية فانها لا تحتاج في العروض الى الوجود والايلزم المعجولية الذاتية كما لا يخفى على من
له ادنى بصيرة في العلوم (والدوام لا يخفى عن لزوم سببي) هذا اشارة الى ان ما اشتهر من ان الدائم
قسم من المفارق وان كان صحيحا بحسب النظر الجلي لكن النظر الدقيق يحكم بخلافه ويدخله
في اللازم لان الدوام لا يخفى عن اللزوم بسبب اذ دوام المسبب لا محالة يكون بدوام السبب المنتهي
الى الواجب فيمتنع انفكاكه فيندرج في اللازم باعتبار النظر الدقيق ويحتمل ان يكون اعتراضا
على الجمهور بان المفارق ممكن وكل ممكن لا بد له من علته يكون وجوده بسببها ضروريا لان
الشيء ما لم يجب لم يوجد فامتنع عدمه بالنظر الى تلك العلة فصار قسما من اللازم فلا يصح
عدمه من المفارق (وهل لمطلق الوجود دخل ضروري في لوازم المهية) هذا بيان ان للوجود دخلا
في لوازم المهية ام لا يختلف فيه فذهب بعضهم الى ان للوجود المطلق دخلا في لوازم المهية وان لم
يكن لخصوصية الوجودين مدخل فيها كما في القسمين الاخيرين والا لكان الشيء مستندا الى
ما ليس بموجود اصلا وذهب البعض الى ان لوازم المهية ليس للوجود فيها مدخل اصلا بل هي
مستندة الى نفس المهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود مطلقا وهذا هو مذهب المصنف
واشار اليه بقوله (والحق لا) اي لا دخل لمطلق الوجود في لوازم المهية فان ثبوت اللوازم للمهية
ضروري فلو كان للوجود دخل في ثبوتها لكان الوجود علة للثبوت وهو ضروري
والضرورة لا تعلل ويحتمل ان يكون اللام في الوجود عوضا عن المضاف اليه وهو العلة
ويكون المعنى هل لمطلق الوجود اي لمطلق وجود العلة دخل في لوازم المهية ويكون هذا
الكلام اشارة الى الاختلاف في كون لوازم المهية معللة ام لا والمشهور انها معللة ولا بد
لها من وجود العلة وذهب المتأخرون الى انها غير معللة ولا تحتاج الى العلة واخاره المصنف

وأشار الى دليل بقوله (فان الضرورة) اى ما يكون ثبوته ضروريا لا بامر خارج (لا تعطل) اى
 لا يحتاج الى العلة فلوازم الذات ثابتة لهما كالدائيات لا يحتاج في ثبوتها الى امر آخر سوى الهبة
 من حيث هي هي ولا ينفك عنها فلا تكون معلقة (كوجود الواجب على مذهب المتكلمين) فانه خارج
 عن ذات الواجب ولازم ليا ولا يحتاج الى العلة حتى يجب وجود العلة اولا عند المتكلمين وثبوته
 ضرورى غير معلل فعينه لا يلزم الدور والتسلسل كما زعم الحكماء ولهذا ذهبوا الى عينية الوجود
 للواجب تعالى (قال في الحاشية اعلم ان الحكماء استدلوا على عينية وجوده بانه لو كان خارجا لامتناع
 التركيب لكان ثبوته له تعالى معللا فان كل مفهوم ثابت لمفهوم آخر خارج عن حقيقته يجب ان
 يكون معللا وادعوا الضرورة فيه حتى ان بعضهم عرفوا العرضى بما يعلل والثانى بما لا يعلل
 فعلته ان كانت الذات يلزم تقدم الذات عليه في الوجود اذ لا معنى للعلة الا التقدم في الوجود
 فيلزم اما تقدم الشئ على نفسه او موجوديته بوجودين وان كانت غير الذات يلزم العلوية
 المستلزمة لامكانه تعالى عن ذلك وفيها ذكرنا اشارة الى جواب هذا الاستدلال لان العرضى اللازم
 يجوز ان يكون ثبوته ضروريا لا يحتاج الى علة كالامكان انتهى (تليخيص استدلال الحكماء ان
 الوجود لا يخفى من ان يكون عينا او جزءا او خارجا والثانى باطل والا يلزم التركيب في الواجب
 تعالى وهو بسيط بحت والتركيب فيه ممنوع والثالث ايضا باطل لان ثبوت الخارج عن الشئ
 يكون معللا فلو كان الوجود خارجا عن الواجب تعالى وثابتا له فيكون ثبوته له بالعلة وهذا يبنى
 عندهم حتى ان بعض الحكماء عرف العرضى بما يعلل والثانى بما لا يعلل فالفرق بين العرضى
 والثانى عندهم انما هو بان الثانى ليس ثبوته للذات بالعلة والعرضى ثبوته للذات يكون بالعلة
 واذا كان الوجود عرضيا خارجا وكان ثبوته للذات بالعلة فعلته اما نفس الذات او امر آخر
 سواها فان كان الذات علة للوجود والعلة يجب تقدمها على المعلول في الوجود فيكون الذات
 موجودة قبل الوجود الذى هو المعلول فهذا الوجود الذى للذات عين الوجود الذى هو المعلول
 او غيره فان كان عينه يلزم تقدم الشئ على نفسه لان وجود الذات مقدم على هذا
 الوجود وهذا الوجود بعينه وجود الذات فيكون مقدما على نفسه وان كان الوجود
 المتقدم للذات غير هذا الوجود يلزم كون الذات موجودة بوجودين وهو ايضا محال
 وان كان العلة امرا آخر سوى الذات فيحتاج وجود الواجب تعالى الى غيره وكلما كان محتاجا
 في وجوده الى غيره فهو ممكن فيلزم امكانه تعالى الله عن ذلك واذا بطل الاخير ان فانحصر
 الحق في الاول وهو ان الوجود عين الواجب تعالى والواجب هو الوجود البحت (قوله وفيما
 ذكرناه الخ اى ذكره المص فى المتن اشارة الى جواب هذا الاستدلال بان يكون الوجود
 خارجا وعرضا لازما لذات الواجب تعالى والعرض اللازم يجوز ان يكون ثبوته ضروريا
 غير مفتقر الى العلة كالامكان فان ثبوته لا يحتاج الى العلة كذلك ثبوت الوجود ايضا لا يحتاج
 الى العلة فما استدلل به الحكماء غير تام) والتحقق ان لوازم الهبة على ثلاثة اقسام منها ما يتقدم

على الوجود المطلق لملزوم هذه الموازن كالأمكن والتفرر والتميز فليس للوجود المطلق مدخل في ثبوت هذه الموازن لملزوماتها والايلازم الدوران ثبوت هذه الموازن مقدم على الوجود فلو كان الوجود دخل المكان هو مقدم عليها هذا هو الدور ومنها ما يكون مساو فالوجود كالتشخيص في ثبوته أيضا لا دخل للوجود والايلازم كون أحد المساوقين علة للأخر وهو ينافي المساوئية لأن المساوئية عبارة عن التلازم بحيث لا يتخلل أحدهما عن الآخر في مرتبة وهما يلزم التناهي لأن العلة في مرتبة متخللة عن المعلول ومنها ما يتأخر عن وجود المصروض كالزوجة الأربعة والفردية للثلاثة ولا شك في مداخلة وجود الملزوم في ثبوت هذه الموازن له ثبت من هذا أن الوجود المطلق ليس له مداخلة في اللازم المطلق وهذا هو مراد المص بقوله والحق لا يعني مداخلة الوجود المطلق ليست بضرورية في الموازن المطلقة وأما في بعضها فلا يتكرر والتفصيل في شرح الأستاذ قدس سره (وايضاً عند تقسيم آخر لللازم (اللازم ما بين وهو) أي اللازم البين عبارة عن (الذي يلزم بصورة) أي تصور اللازم (من تصور الملزوم) كتصور البصر بالنسبة إلى العمى فإنه عبارة عن عدم البصر فإذا تصور عدم البصر يلزم من تصوره تصور البصر أيضاً (وقد يقال) البين (على الذي) أي اللازم الذي (يلزم من تصوره) أي اللازم والملزوم (الجزء بالجزء) أي الأذعان بأن هذا اللازم أن ذلك وأن لم يلزم من تصوره (وهو) أي اللازم البين بالمعنى الثاني (أعم من) (المعنى) الأول (وهو) اللازم الذي يلزم من تصوره من تصور الملزوم فإنه إذا لم يلزم من تصور أحدهما تصور الآخر لا شك في الأذعان للزوم بينهما من تصورهما معا وهذا بين بالمعنى الأعم كالزوجة الأربعة والأول بين بالمعنى الأغص ومثال ما مر (أو غير بين) أي لا يلزم غير بين (هو الذي بخلافه) أي بخلاف البين بالمعنيين فغير البين بالمعنى الأول وهو الذي لا يلزم من تصوره من تصور الملزوم كالكتاب بالقوة للإنسان وغير البين بالمعنى الثاني وهو الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والجزء بالجزء كالحدث للعالم فإن الجزء بجزء الحدث للعالم لا يلزم من تصوره ما لم يطلع على دليله (فالنسبة) بين المعنيين لللازم الغير البين (بالعكس) أي عكس النسبة التي بين المعنيين المذكورين لللازم البين فإن الغير البين رفع للبين ورفع الأعم أغص أعم فالمعنى الأول للبين أغص والثاني ففي أعم الغير البين يكون الأول أعم والثاني أغص لما عرفت (تأخيه) أن اللازم قسمان بين وغير بين ولكل منهما معنيان أحدهما أغص من الآخر والنسبة بين معنيي القسم الثاني عكس النسبة بين معنيي القسم الأول بأن ما كان في القسم الأول أعم يكون في القسم الثاني أغص لأن نقبض الأعم أغص وما كان في القسم الأول أغص يكون في القسم الثاني أعم لأن نقبض الأغص أعم (وكل منهما) أي من البين وغير البين (موجود بالضرورة) فإنا نجد من أنفسنا أننا نتصور الأشياء على هذا النحو بالضرورة كما يظهر بالرجوع إلى المفهومات فلا حاجة إلى بيته فضلاً عن تجسم الاستدلال هذا نعرض على من احتاج في إثبات وجودها إلى دليل كما ذهب إليه الإمام الرازي (وهنا) أي في اللزوم (شك وهو) أي الشك (أن اللزوم لازم والا) أي وإن لم يكن لازماً (ينعدم) أي ينعدم (أصل اللازمة)

التي فرضت بين اللازم والملزوم وإذا كان اللزوم لازماً فتسلسل اللزومات (أي لزوم اللزوم
 أيضاً يكون لازماً وكذلك لزوم اللزوم وهكذا إلى غير النهاية) (حاصل الشك أن اللزوم
 الذي بين اللازم والملزوم أيضاً لازم والأجزاء انفكاك اللزوم عن اللازم والملزوم كان
 عبارة عن امتناع الانفكاك وإذا لم يكن الامتناع لازماً بل صار مفكاً فجاوز الانفكاك بين اللازم
 والملزوم فلم يبق اللزوم بينهما فينهدم أساس الملازمة عفاً فاللزوم لازم وكذلك لزوم اللزوم
 أيضاً يكون لازماً وهكذا إلى غير النهاية فتسلسل اللزومات وهو محال وما يستلزم المحال يكون محالاً
 فيلزم عدم تحقق اللزوم (وذلك) أي حل الشك (أن اللزوم من المعاني الاعتبارية) (التابعة للاعتبار
 المعتبر لتحقيق لها في نفسها بدون اعتبارها) (الانتزاعية التي ليس لها) (أي تلك المعاني) (تحقق إلا في
 الذهن لا في الخارج) (بعد اعتبارها) (أي اعتبار الذهن) (أيها) (أي تلك المعاني) (فينقطع) (ذلك التسلسل
 بانقطاع الاعتبار) (فلا يلزم التسلسل المستحيل ليلزم عدم تحقق اللزوم باستلزام المحال) (حاصل
 الجواب أن اللزوم معنى من المعاني التي ليست لها وجود في الخارج وإنما هو موجود في الذهن بحسب
 الاعتبار ولا يقدر الذهن على انتزاع الأمور الغير المتناهية الممتازة فينقطع الاعتباريات
 بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل المستحيل الذي هو عبارة عن وجود أمور غير متناهية موجودة
 بالفعل مرتبة فاللزوم غير مستلزم المحال ليكون محالاً فلا يلزم المحال (نعم منشأها) (أي منشأ
 المعاني الانتزاعية) (ومنها) (أي ماخذها) (متحقق) (فإن في الحاشية أي في الخارج أو معناه مع قطع النظر
 عن اعتبار الذهن سواء كان في الذهن أو في الخارج) (وذلك) (أي وجود منشأها) (هو الحافظ لنفس
 امرية الانتزاعيات متناهية) (كانت تلك الانتزاعيات) (أو غير متناهية مرتبة) (كانت تلك الانتزاعيات
) (أو غير مرتبة) (هذا جواب لسؤال مقدر تقدير السؤال أنه إذا لم يكن للاعتباريات وجود في نفس
 الأمر فلا يصح إجراء الأحكام النفس الأمرية عليها لأن صدق الموضوعية يستدعي وجود الموضوع مع
 أنهم أجروا عليها الأحكام لأنهم يقولون اللزوم لازم بالذات والوجوب بالذات ينافي الوجوب
 بالغير والأمكن محجج إلى العادة وغير ذلك فعلم أن للاعتباريات أيضاً وجوداً لا بد من جهة ياتي نفس
 الأمر فيلزم تحقق الملزومات الغير المتناهية في نفس الأمر وهذا هو التسلسل المستحيل) (تجرب
 الجواب أن منشأ الاعتباريات موجود في نفس الأمر وهو الحافظ لنفس أمريتها وبسببه يجري الأحكام
 النفس الأمرية عليها وفي الموضوعية لا بد من وجود الموضوع أهم من أن يكون موجوداً بنفسه على
 الاستقلال أو بمنشأ انتزاعه ولا شك أن الأخير موجوده هو يكفي لإجراء الأحكام فلا يلزم التسلسل
 المستحيل) (فقولهم) (أي قول المنطقيين والحكماء) (التسلسل فيها) (أي في الاعتباريات) (ليس به محال
 صادق لعدم الموضوع) (أي عدم موضوع هذه القضية وهو التسلسل فإنه معدوم والسالبة صادقة لعدم
 الموضوع) (هذا دفع توهم عسي أن يتوهم أن القول بعدم التسلسل مخالف لما قالوا من أن التسلسل
 بين الاعتباريات ليس به محال إذ عند القول يشعر بأن فيه تسلسلاً لكنه ليس بمستحيل وما قلتم
 بانقطاع الاعتبار يقتضي عدم التسلسل فقولكم مخالف لما قالوا (وجه الدفع أن السالبة كما يصدق

يصدق لعدم المضمول مع وجود الموضوع كما اذا كان زيد موجودا ولم يكن قائما يقال زيد ليس بقائم كذلك يصدق لعدم الموضوع كما اذا كان زيد معدوما فيقال حينئذ ايضا انه ليس بقائم فكذا التسلسل ليس بهحال قضية سالبة وموضوعيا وهو التسلسل ليس بهوجود فيصدق السالبة لعدمه لا ان التسلسل موجود ومسلوب عنه المعال ويصدق بانتفاء المضمول عنه فوافق القولان (فتدبر) إشارة الى الدقة فتأمل وتفكر فيه * (خاتمة) لبحث الكلي يذكر فيها ما يتعلق به وان لم يتعلق به الغرض العلمي (مفهوم الكلي) أي ما يعبر عنه الكلي وهو تجويز العقل صدقه على كثير من من حيث هو مع قطع النظر عن التقييد بشئ * (يسمى) ذلك المفهوم (كليا منطوقيا) لان هذا الكلي عنوان المسائل المنطقية (ومعروض ذلك المفهوم) وهو ما يعرض له هذا المفهوم كالانسان مثلا (يسمى كليا طبيعيا) لانه طبيعة من الطبائع أي حقيقة من الحقائق (والمجموع) المركب (من العارض والعارض) كالانسان الكلي (يسمى كليا عقليا) اذ لا تحقق له الا في العقل (فان قلت ان المنطوق ايضا لا تحقق له الا في العقل لان المفهوم ما حصل في العقل فوجه التسمية يوجد فيه ايضا فلم لم يسم العقل) قلت وان كان يوجد في المنطوق لكنه ليس من الضروري مني وجه التسمية وجد التسمية ايضا فافهم (وكذا) أي مثل الكلي في الاقسام الثلاث (الكليات الخمس) الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام (منها) أي من الكليات (منطوق وطبيعي وعقلي) أي لكل منها اقسام ثلث فيقوم النوع يسمى نوعا منطوقيا ومعروضه كالانسان يسمى نوعا طبيعيا والمركب من العارض والعارض كالانسان النوعي يسمى نوعا عقليا وكذا سائر الكليات وهذه الاقسام تجري في الجزئي ايضا لكن لم يعتبر لان الجزئي ليس بمعن ثا عنه في هذا الفن (ثم الطبيعي) أي الكلي الطبيعي (له) أي لهذا الكلي (اعتبارات ثلاثة) احدها (بشرط لا) أي يؤخذ بشرط (وما بعدم شئ) * بان يلاحظ العقل ما خذ مع عدم العوارض (ويسمى) الكلي بهذا الاعتبار (مجردة) لتجرده عن جميع العوارض واذا اخذ تجرده عن جميع ما عداه فهو من الامتناعات ليس له وجود في الذهن ولا في الخارج لان كل ما وجد فيها لا بد ان يتصف بشئ * واقله الوجود وان اخذ تجرده عن المعصلات كالفصول والمشخصات فهو موجود في الذهن لانه يلاحظ الشئ * مع تجرده عنها (و) ثانيا (بشرط شئ) أي يؤخذ بشرط (وما بعدم شئ) * (ويسمى) ذلك الكلي في هذه المرتبة (مخلوطة) لتخلطه بالعوارض (وثالثها لا بشرط شئ) * أي لا يؤخذ فيه شرط بشئ * بان يلاحظ فقط بدون ملاحظة كونه ما خذ معها او تجردا عنها فهذه المرتبة جامعة للمرتبتين السابقتين ويتعمل ما يتعمل احدهما (ويسمى مطلقة) لاطلاقها وعدم تقييدهابوجود العوارض وعدمها ويسمى مرسلة وهائلة ايضا للارسال والاهمال (وهي) أي هذه المرتبة (من حيث هي) أي اذ لوحظت نفسها من غير ملاحظة امر آخر معها ويكون جميع ما عداها خارجة عنها (ليست موجودة) لعدم لحاظ الوجود معها (ولا معدومة) لعدم لحاظ العدم معها (ولا شيا من العوارض) في هذه المرتبة لكون جميع الاشياء خارجة عنها في هذه الملاحظة لا انها لا تتصف بشئ من الوجود والعدم والعوارض في نفس الامر ليلزم ارتفاع النقيضين المستحيل (ففي هذه المرتبة) أي مرتبة الاطلاق (ارتفاع النقيضان) أي الوجود والعدم لانه لا وجود في هذه المرتبة ولا

عدم فارتفع النقيضان (فان قلت ارتفاع النقيضين مطلقا محال فكيف يجوز في هذه المرتبة) قلت
ليس هذا ارتفاع النقيضين حقيقة في نفس الامر لان معنى ارتفاع الوجود والعدم عن تلك المرتبة
ان الوجود والعدم ليسا داخلين فيه ولا عينا له ففي الحقيقة ارتفاع عينية الوجود والعدم وجزئتهما
عن هذه المرتبة ولا بأس ان يكون الشيء بحيث لا يكون الوجود والعدم عينه وجزءه كما لا يخلو عن
احدهما في نفس الامر وهذا ليس بارتفاع النقيضين حقيقة وان كان بحسب الظاهر (قال في الحاشية اعلم
ان ما قالوا في بحث المهية ان عدم العارض ووجوده ليس في مرتبة ذات المعروض معناه ان الوجود
والعدم ليسا داخلين في مهية المعروض وقالوا ايضا في بحث العلة ان وجود المعلوم وعدمه ليس
في مرتبة العلة فمعناه ان الوجود والعدم لا يوصف بوصف التقدم الذي هو مرتبة العلة فاحفظ فانه
عزيز انتهى (وجه ارتفاع الوجود والعدم وسائر العوارض عن هذه المرتبة ان هذه مرتبة الذات
الذات فلا يكون فيها الا ما يكون مصداق حملها نفس الذات وهو الذاتيات والعوارض حارجة
عنها وليس مصداق حملها نفس الذات مالم تتصف بصفة والوجود والعدم من العوارض فكيف
يكونان في هذه المرتبة) وما اذا اخذ النقيضان قضيتين فارتقا عليهما محال مطلقا هما وان كان الموجبات
كاذبة لسكن السوالب البسيطة صادقة بان يقال المهية في مرتبة الاطلاق ليست بموجودة (والطبيعي
اعم باعتبار من المطلقة) اى اعتبار اللاشرطية في المطلقة وعدم اعتبارها في الطبيعي (فلا يلزم
تقسيم الشيء) اى الطبيعي (الى نفسه والى غيره) وهو المجردة والمخلوطة هذا جواب سوءال مقدر
نقرير السوءال ان مقسم هذه الاقسام الثلث هو الطبيعي وليس هو الا المهية المطلقة فاذا قسم
اليها فقد قسم الى المطلقة التى هى عينه والى المجردة والمخلوطة اللتين هما غيره فيلزم تقسيم
الشيء الى نفسه والى غيره تعريير الجواب ان المقسم هو المهية الخالية عن جميع الاعتبارات حتى
عن الاطلاق ايضا والمطلقة التى هى قسم منه اعتبر فيها الاطلاق فصار الطبيعي اعم من المطلقة
وظهر الفرق بين المقسم والقسم فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره (فان قلت اذا اعتبر في
المطلقة قيد الاطلاق نصير مخلوطة لكونها مقيدة بشرط الشيء وهو الاطلاق وان لم يعتبر لم يبق
فرق بين الطبيعي والمطلقة فيلزم المنذور) قلت قيد الاطلاق في اللحاظ لا في الملعوظ لنصير مخلوطة
وفي الطبيعي ليس في اللحاظ ايضا فظهر الفرق بينهما (وقال استاذ الاستاذ كمال الملة والدين في
تعليقاته على هذا الكتاب وما يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال انهم ما ارادوا التقسيم بل
المقصود بيان ان في الطبيعي ثلث اعتبارات الاول نفسه مع قيد عدمى والثاني مع قيد وجودى
والثالث نفسه بلا قيد اللاشرطية كالشئ عن نفس الطبيعة المعرف عن التقيدات الوجودية والعدمية
في الملعوظ او اللحاظ كما يقال ان في الجنس ثلث اعتبارات بشرط لاشئ ويسمى مادة وبشرط
شئ فيتو نوع ولا بشرط شئ فيتو جنس (واعلم ان المنطقى من المعقولات الثانية) هذا شروع
في بيان وجود هذه المفهومات وعدمها في الخارج فقال ان الكلى المنطقى من المعقولات التى
تعرض للشيء في الذهن فصار مروضه معقولا اولاً وهذا معقولا ثانياً (ومن ثمه) اى من

اجل كونه من المعقولات الثانية التى ظرف عرضها ليس الا الذهن (لم يذهب احد الى وجوده)
 اى وجود المنطقى (فى الخارج) فان المعقولات الثانية ليست بموجود فى الخارج لما عرفت (واذا
 لم يكن المنطقى موجودا لم يكن العقلى) المركب منه ومن معروضه (موجودا) اذ انتفاء الجزء
 يستلزم انتفاء الكل فالمنطقى والعقلى ليسا موجودين فى الخارج وانما هما من الوجودات الذهنية
 فقد ظهر حال المنطقى والعقلى (بقى الطبيعى) اى الكلى الطبيعى (اختلف فيه) بانه موجود فى
 الخارج ام لا (فذهب المحققين ومنهم) اى من المحققين (الرئيس) ابو على ابن سينا (انه) اى
 الطبيعى (موجود فى الخارج بعين وجود افراده) يعنى ليس للكلى وجود سوى وجود الافراد بل
 وجودها عين وجود الكلى (فالوجود واحد بالذات فى الخارج والموجود اثنان فى الذهن) اذ العقل
 يعتبر الطبيعة من حيث هى مع قطع النظر عن العوارض وحيث يعصل اثنان الطبيعة المطلقة
 والطبيعة المخلوطة وهما متغايران (وهو) اى الوجود (عارض لهما) اى الكلى والافراد (من حيث
 الوحدة الخارجية) تلخيصه ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج عند المحققين والشيخ الرئيس
 بعين وجود الافراد وهى الاشخاص وليس للكلى وجود متغاير لوجودها لان الشخص عندهم
 عبارة عن الطبيعة الكلية المعروضة للشخص بحيث لا يكون الشخص والتفديد اخلافيه فحيث
 يكون الطبيعة والاشخاص متعددين بالذات متغايرتين بالاعتبار ولا يوجد الطبيعة فى الخارج
 مجردة عن الشخص ولو اقره بل انها توجد من حيث الاقتران بالشخص فالوجود واحد بالذات
 عارض للكلى والشخص من حيث الوحدة الخارجية وهما موجودان بهذا الوجود فالوجود
 اثنان بوجود واحد عارض لهما (فان قلت اتعاد العارض ينافى تعدد المعرض فكيف يكون
 الوجود الواحد عارضا للمعرضين) قلت الوجود الواحد لا يعرض للموجودين الا من حيث
 الوحدة فمعرض واحد فحيث يكون واحدا بالذات والموجود ايضا كذلك واما بحسب الاعتبار
 فالوجود اثنان والوجود ايضا يختلف بهذا الاعتبار فلا يلزم المعضور (واستدل على وجود
 الكلى الطبيعى بان الكلى جزء الوجود الخارجى كالجسم بالنسبة الى الاشخاص الجسمية الموجودة
 فى الخارج والانسان بالنسبة الى اشخاصها ولا شك ان الاشخاص موجودة فى الخارج فعز الوجود
 لا بد ان يكون موجودا فيه والا يلزم انتفاء الكلى فى الخارج ضرورة استلزام انعدام الجزء فى
 ظرف انعدام الكل فيه وانت تعلم بان هذا الدليل موقوف على اثبات جزئية الهيئة الكلية
 للموجودات الخارجية وهو فى حيز الحفاء بحسب النظر الدقيق لجواز ان يكون الكليات
 منتزعة من الجزئيات واعراضا عامة لها ولو سلمناه فنقول ان اريد انه جزء للاشخاص فى الخارج
 فمنوع وان اريد انه جزء لها فى الذهن فمسموح لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية
 لا يجب ان تكون موجودة فى الخارج وله دلائل اخرى المذكورة فى المطولات (ومن ذهب منهم
 الى عدمية التعيين) بان قال التعيين اعتبارى محض لا وجود له اصلا (قال بمحسوسيته) اى
 الكلى (ايضا فى الجملة) اعم من ان يكون بالذات او بالعرض (قال فى الحاشية يعنى ما كان

افراده محسوسة بالذات كالضوء واللون كان هو المحسوس حقيقة فان المعدوم لا يكون محسوسا بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود له في الحقيقة وما كان افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضه كان هو ايضا كذلك واليه يشير قول بعض العارفين قدس سره ما رايت شيئا الا رايت الله فيه وقد قالوا ان الممكنات لم تشم رائحة الوجود وشرح مثل هذه الكلمات لا يلبق بهذا المقام فانه طور فوق طور العقل المتوسط وهذا هو المراد من قولهم طور وراء طور العقل والا فالمعرفة لا يخرج عن حد الادراك والتدرك ليس الا العقل انتهى (حاصله انهم فائلون بوجود السكلى الطبيعى لكن لم يذهب الى محسوسيته الا من ذهب الى عدمية التعيين لان من قال بوجوديته ففقدته ليس المعنى الا التعيين ومن ذهب الى عدميته وقال انه اعتبارى محض لا وجود له اصلا وليس الوجود الطبيعى فقال بمحسوسية الطبيعى ايضا في الجملة بمعنى ان ما كان افراده محسوسة بالذات يكون ايضا محسوسا بالذات كالضوء واللون فان الحس لا يبرد الا على افرادهما وهي محسوسة بالذات فهما ايضا محسوسان بالذات فالسكلى حينئذ يكون محسوسا بالذات لان المعدوم لا يكون محسوسا بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود لها حقيقة وانما الوجود للطبيعة فيكون هو المحسوس حقيقة وما كان افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضه فان المحسوس في الجسم ليس الا اللون ولوا حقه والجسم محسوس بواسطة السكلى حينئذ لا يكون محسوسا الا بالعرض والمراد بالمحسوس بالذات ما لا يكون بواسطة الغير اصلا سواء كان واسطة في الثبوت او في العروض كالضوء او يكون بواسطة في العروض كاللون والمحسوس بالعرض ما يكون بواسطة الغير واسطة في العروض كالجسم فان المحسوس حقيقة انما هو اللون والجسم محسوس بالعرض فقوله واليه اى الى عدمية التعيين يشير قول العارفين بالله ما رايت شيئا من الممكنات الا رايت الله فيه لان الممكنات المتعينات لها كان تعييناتها عدمية نابعة للاعتبار فالمرئى فيها لا يكون الا التعيين الحقيقى الذى ليس تعيينه باعتبار المعبر بل جميع التعينات ظلال لتعيينه الحقيقى ثم اذا اعتبر التعينات في الممكنات تكون ايضا مرثيات بهذا الاعتبار والا ففى الحقيقة ليس الا هو وقد قالوا ان الممكنات لا وجود لها اصلا وليس الوجود الا الله وهو الوجود البعث وانما وجود الممكنات ظلال وجود الواجب فى ذاتها مانية لا بقاؤها الا به فلم تشم رائحة الوجود حقيقة وشرح مثل هذا الكلام في علم التصوف وكتب الصوفية مشعونة به والعقول المتوسطة كقولنا لا تصل اليه الا بفضل الله ومنه وهذا هو المراد من قولهم طور وراء طور العقل لانه لا يدركه العقل اصلا لان المعرفة لا يخرج عن حد الادراك والتدرك ليس الا العقل فكيف يكون طورا وراء طور العقل فافهم واحفظ (وهو) اى وجود الطبيعى مع محسوسيته في الجملة (الحق) ولا يغنى ان الشئ لا يصير محسوسا بالذات او بالعرض الا بعد افتراضه بعوارض مخصوصة من الابن والوضع ونحوهما فالطبيعة اما اعتبارا مجردة عنها لا يكون محسوسة بالذات ولا بالعرض فمحسوسية السكلى الطبيعى بدون اقترانه بالعوارض غير معقول فافهم (وذهب شاذلية) اى جماعة في القاموس الشرذمة بالكسر القليل من الناس (قليلة) صفة كاشفة او باعتبار تجرده عن القلة (من المتفلسفين)

اى من حكماء الفلاسفة (الى ان الوجود) في الخارج (هو الهوية) اى الصورة الشخصية (البسيطة)
 غير مركبة من ذات الكلى والتشخص بل هي تشخص فقط ولا كثرة فيها اصلا (والكليات) اى
 الذاتيات (منترزة عقلية) ينتزعا العقل من هذه الهوية لانها موجودة (حاصل ان جماعة قليلة من
 الحكماء قالوا ان الوجود في الخارج هو بة شخصية بسيطة غير مركبة من ذات الكلى والتشخص
 والكليات منتزعات من هذه الهويات لان الكلى لو كان موجودا في الخارج لما صح عمله على كثيرين
 لان الوجود الخارجى متشخص والمتشخص يمنع عمله على كثيرين وايضا الاشخاص متعددة
 ومتصفة بصفات متضادة مثلا زيد موجود وعمره معلوم وزيد متحرك وعمره ساكن وغير ذلك
 فلو كان الكلى موجودا فيها يلزم وجود امر واحد في امكنة متعددة وهي الاشخاص وانضاف شىء
 واحد بصفات متضادة في وقت واحد هذا خلق (انت شير بان الفائلين بوجود الكلى في ضمن
 الاشخاص لا يقولون بعمله على كثيرين من حيث افتراضه بالتشخص بل الكلى من حيث هو محمول
 على كثيرين وموجود في ضمن الاشخاص ووجود امر واحد متشخص جزئى في امكنة متعددة محال
 والكلى ليس بتشخص ولا من حيث التشخص يوجد في الامكنة المتعددة بل هو من حيث نفسه
 موجود في الاشخاص ولا باس به وكذا انضاف الجزئى بصفات متضادة محال لانضاف الكلى الذى
 يوجد في الافراد ويتصف باعتبار كل فرد بصفة كما لا يخفى والاستاذ المحقق قدس سره رضى بهذا
 المنهيب للشبهة القليلة وبسط البيان في اثباته في شرحه فان شئت فارجع اليه (وليت شعري)
 اى ليتنى علمت قال في الصحاح شعرت بالشىء بالفتح اشعر به شعرا اى فطنت له ومنه فوهم ليت
 شعري اى ليتنى علمت وهذا الشارة الى ضعف هذا المنهيب بانه انه (اذا كان زيد مثلا بسيطا من
 كل وجه) بحيث لا يكون فيه كثرة اصلا كما عند صاحب هذا المنهيب (ولو حظ اليه) اى الى زيد
 البسيط (من حيث هو هو) اى من حيث نفسه (من غير نظر الى مشاركات ومباينات حتى) قطع
 النظر عن لحاظ (الوجود والعدم كيف يتصور منه) اى من زيد (انتزاع صور متغايرة فلا بد له)
 اى لصاحب هذا المنهيب (من القول) اى من ان يقول (بان للبسيط الحقيقى) الذى لا كثرة
 فيه اصلا (في مرتبة تقومه وتوصله صورتين متغايرتين مطابقتين له) اى البسيط (وهو) اى هذا
 القول (قول بالمتناهيين) لان البساطة تنافيه فعلى تقدير انتزاع الصورتين يصير مركبا
 فيلزم اجتماع البساطة والتركيب في شىء واحد وهذا اجتماع المتناهيين تلخيصه التزييف بان
 القول بوجود الهوية البسيطة وانتزاع الكليات عنها باطل لاستلزامه اجتماع المتناهيين بيانه
 ان البسيط اذ الوحد من حيث هو مع قطع النظر عن مشاركته ومبايناته حتى قطع النظر
 عن الوجود والعدم ايضا لا يتصور انتزاع صور متغايرة عنه مثل الحيوان والناطق لان الضرورة
 شاعلة على ان انتزاع الكثرة يقتضى الكثرة في نفس ذاته فاذا قيل ان الكليات منتزعة من هذا
 البسيط فلا بد من القول بان البسيط الحقيقى في مرتبة تقومه صورتين متغايرتين موافقتين
 لهذا البسيط وفي نفسه كثرة ليصح انتزاع الكليات منه والقول بالكثرة يتناقى البساطة لانها

لا كثرة فيما اصلا والقول بالانتزاع مستلزم للكثرة التي ينافي البساطة فكيف ينتزع الكليات منه والايلازم اجتماع المتنافيين وهو باطل فيما يستلزمه ايضا يكون باطلا فبطل مذهب الشرذمة القليلة ويرد عليه النقض بالواجب تعالى بانه بسيط وينتزع عنه الصفات الكثيرة فافهم (وهذا) اى الاختلاف الذى مر آنفا (فى) وجود (المخلوطة) بالعوارض (و) وجود (المطلقة) عن العوارض (واما المجردة) التى مع عدم العوارض (فلم يذهب احد) من الحكماء (الى وجوده) اى وجود ذلك المجردة وتذكير الضمير باعتبار التعبير عنه بالكلية (فى الخارج) اذ لو كان موجودا فى الخارج لكان مختلطا بالعوارض الخارجية البتة فلم يبق مجردة مع انه فرض مجردة فالمهية المجردة عن العوارض ليس لها وجود فى الخارج ولم يذهب احد الى وجوده فيه (الا فلاطون) واستدل من قبله بان الانسان من حيث هو هو قابل للمقابلات والالام بعرض شىء منه اذ ما لا يكون معروض يستعجل ان يكون قابلا لشيء وكل قابل موجود بالضرورة فالانسان المجرد موجود (وردها) الاستدلال بان المهية من حيث هى هى قابلة للمقابلات لا المهية المجردة ولو كانت موجودة لكانت مكتنفة بها فصارت مخلوطة ولم يبق مجردة (وهى) اى المجردة (المثل الا فلاطونية) اى المثل الذى ينسب الى افلاطون لانه قال بوجود المثل وهذا المثل انما هى المهية المجردة (وهذا) اى وجود المجردة (فما يشع به) اى يطعن (عليه) اى على افلاطون يعنى بسبب كونه قائلا بوجود المثل التى هى الماهية المجردة طعن على افلاطون بانه كان من مقتضى الحكماء وقوع منه هذا القول الذى فساده بين غير مخفى على آحاد الناس (لا يذهب عليك ان المثل يطلق على معان كثيرة ففى بحث المهية يطلق على الطبائع الازلية الابدية المتمايزة عن جميع افرادها وفى بحث فصل العرالم يطلق على عالم المثل المتوسط بين عالم القريب والشهادة وفى اثبات الصورة يطلق على الجوهر المجرد عن المادة وفى مبحث العلم يطلق على الصورة العلمية القائمة بنفسها فصار قول افلاطون من قبل المتشبهات لا يعلم بمراده الا الله فليس مورد الطعن بالاحتمال لاسيما اذا وجد الاحتمال فى كلام مقتضى الحكماء اساطين الحكمة يعمل على المحمل الصحيح كما هو شأنه وقد يقال ان المجرد يطلق على معنيين الاول الدهية المجردة عن جميع العوارض الذهنية والخارجية وكلهم متفقون على انها ليست بهو جودة والثانى المهية المجردة عن بعض العوارض فلا باس بوجودها بهذا المعنى واهل مراد افلاطون بوجودها وجودها بهذا المعنى ولو كان محل التشنيع (هل توجد) اى المجردة (فى الذهن) فيل لا اى لا يوجد فى الخارج لانها لو كانت موجودة فى الذهن لكانت موصوفة بالوجود الذهنى فلم يبق مجردة عن جميع العوارض هه (وقيل نعم) توجد فى الذهن لان العقل يلاحظ الشىء بدون ان يلاحظ مع شىء آخر ولا شك ان تلك الملاحظة وجود ذهنى ومجردة عن العوارض ولا يتصور هذا فى الخارج لان الذهن طرف الخلط والتعريف بخلاف الخارج (وهو) اى وجودها فى الذهن (الحق) فانه لا حجر اى لا منع (فى التصورات) حاصله ان وجود المهية المجردة فى الذهن حق لانه

لا منع لتصور العقل فهو يتصور كل شيء حتى يتصور تقييده فلا مانع للعقل من ان يتصور المجردة
عن جميع العوارض مطلقا بان يلاحظها معرأة عنها وان كانت متصفة في نفس الامر بواحد منها الا
تري ان العقل يحكم ان المجردة وجودها محال في الخارج فما لم يتصورها كيف يحكم عليها (قال
في الحاشية هل يوجد المجردة في الذهن قيل لا يوجد لان وجودها في الذهن من العوارض وقيل
يوجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حيز في التصورات فلا يمنع ان تعقل
المهية المجردة وقيل ان شرط تجردها من الامور الخارجية وجود وان شرط تجردها مطلقا فلا يوجد
انتهى فالحق وجود المجردة في الذهن اذ قيل ان الوجود الذهني ليس من عوارضها وثابت لها في نفس
الامر من دون ان يعتبرها العقل متصفة به والافكار تترى فانه دقيق * (فصل مقرر في الشيء ما يجعل
عليه) اي على الشيء (تصورا تعصليا) اي لافادة التصور التعصلي وهو تعصيل صورة غير حاصلة
كما في التعريف الحقيقي (او تفسير) اي لافادة التصور التفسيري وهو الالتفات الى الصورة
الحاصلة في الذهن ثانيا كما في التعريف اللفظي (فان قلت ان التعريف يكون فيه تصور محض والحمل
يقتضي التصديق فكيف عرف المصنف روح الممر في ما يجعل على الشيء * (قلت ايراد الحمل لكشف
تعريف الممر في لان الحمل مقصود فيه بالذات وانما المقصود فيه التصور المعنى والحمل ليس
بمقصود فيه فايراد الحمل بهذا النج لا يضره (والثاني) اي التصور التفسيري التعريف (اللفظي)
كما يقال في تعريف العنصر الاسد (والاول) اي التصور التعصلي التعريف (الحقيقي) كما
يقال في تعريف الانسان الحيوان الناطق (فيه) اي في الحقيقي (تعصيل صورة) سواء كان بالكنه
او بالوجه (غير حاصلة) تصريح بما علم ضمنا (فان علم وجودها) اي وجود الصورة في الخارج
فان الوجود المعتبر في الحقيقي المقابل للاسم هو الوجود العيني (فهو) اي التعريف (بحسب
الحقيقة والا) اي وان لم يعلم بوجودها في الخارج سواء كان موجودا او معدوما (فهو بحسب الاسم)
قال في الحاشية وجود الصورة في الخارج كما هو المراد مبنى على ما هو التحقيق من ان حصول الاشياء
انما هو بانفسها في الذهن وباعيانها لا باشباحتها وامثالها وما في الآداب الباقية من انه مبنى على اتحاد
العلم والمعلوم بالذات نبدل على عدم علمه بالفرق بين هاتين المسئلتين وذلك عجيب وبالجملة
المراد من المعلوم في مسئلة الاتحاد انما هو الصورة الذهنية لا الحقيقة الخارجية كما لا يخفى على
المتدبر وقد اشرنا اليه في صدر الرسالة وان كنت في ريب فارجع الى موضع تحقيقه من كتب السلف
انتهى قوله وجود الصورة الخ جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان الصورة ما يحصل من الشيء في
الذهن فكيف يصح ان المراد بقوله فان علم وجودها وجود الصورة في الخارج اذ الصورة لا وجود لها فيه
فاجاب المصنف رحمه الله تعالى بان وجود الصورة في الخارج كما هو المراد مبنى على ما هو التحقيق من
ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن فما وجد في الذهن يكون متعديا مع ما وجد في الخارج بحسب
المهية فهذا الاعتبار قيل بوجود الصورة في الخارج واجاب عنه صاحب الآداب الباقية بان القول
بوجودها فيه اما بناء على عمل الصورة على ذي الصورة او على ما هو التحقيق من اتحاد العلم والمعلوم

بالبذات وتغايرها بالاعتبار والا فالوجود فيه انما هو ذو الصورة لاهى وأشار المصنف رحمه الله
الى رده بقوله وما في الآداب الباقية الخ حاصله ان القول بالابتناء على انعاد العلم والمعلوم يدل على عدم
علم صاحب الآداب الباقية بالفرق بين مسئلة الاتعاد وبين مسئلة حصول الاشياء بانفسها وذلك
عجيب لان المعلوم في مسئلة الاتعاد انما هو الصورة الذهنية فانها من حيث هي معلوم ومن حيث
القيام علم لا الحقيقة الخارجية كما يدل عليه كتب السلف وفي مسئلة حصول الاشياء يكون الصورة
الذهنية عين الحقيقة الخارجية فان هذا من ذلك فالقول بانعاد المسئلتين يدل على الغفلة عن الفرق
فظهر ان بناء القول بوجود الصورة في الخارج على حصول الاشياء بانفسها لا كما قال صاحب الآداب
الباقية انت - يبر بان الصورة كما تطلق على الصورة الذهنية كذلك تطلق على نفس الشيء من
حيث هو كما هو المفهوم من كتب السلف ولا شك ان المعلوم ليس هو الصورة الذهنية ولا الخارجية
بل هو نفس الشيء مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية ففي مسئلة انعاد العلم ايضا
يمكن عينية الصورة الخارجية فالمسئلتان مثلان متلازمان والبناء على واحد منهما يستلزم البناء على آخر
فمن اين يلزم عدم العلم بالفرق بينهما فالتعجب عجب فافهم (وتلخيص المقام ان التعريف
على قسمين الاول حقيقى وهو ما فيه تحصيل صورة غير حاصلة والثانى لفظى وهو ما لا يكون فيه
تحصيل صورة بل يكون الثبات الى الصورة الحاصلة في الذهن ثانيا كما في تعريف الفضنقر بالاسد
فان صورة الاسد كانت حاصلة لنا لكن اذا اورد في تعريف الفضنقر يلتفت اليه ثانيا والحقيقى
على قسمين تعريف بحسب الحقيقة ان كان تحصيل صورة غير حاصلة التى علم وجودها في الخارج
كالحيوان الناطق في تعريف الانسان وهو قد يكون بالسكنة وقد يكون بالوجه وتعرف بحسب
الاسم ان كان تحصيل صورة غير حاصلة لم يعلم وجودها في الخارج سواء وجدت فيه او لم توجد
كتعريف العنقاء بالطائر المخصوص الذى عدم وجوده بلعاء نبي من الانبياء وهو ايضا اعم عن
ان يكون بالكنه او بالوجه فكل واحد منهما يكون حاد او رسما تاما وناقصا فيرتقى اقسام
التعريف الى التسعة اربعة للتعريف الحقيقى بحسب الحقيقة وهى حاد ورسم وكل منهما تام
وناقص واربعة للتعريف بحسب الاسم وهى حاد ورسم وكل منهما تام وناقص والتاسع اللفظى
والتعريفات للامور الاعتبارية كالوجود والامكان والوجوب من قبيل التعريف بحسب الاسم
وعند البعض قد يكون من الحقيقة ايضا واراد به اعلم وجوده اعم من الوجود الخارجى ومن الوجود
النفس الامرى فبعد العلم بهذا الوجود يكون من الحقيقة (ولا بد ان يكون المعرف) بالكسر
(اجلى) من المعرف بالفتح لانه لو تساويا لما تحصل افادة احدهما بالاخر كما يشهد به الوجد
ان (فلا يصح) اى التعريف (بالمساوى معرفة) اى يكون معرفة احدهما مساويا لمعرفة الاخر
ولا يكون اجلى واظهر من الاخر لها عرفت ولا يصح ان يكون مساويا في الجهالة بحيث اذا
جهل احدهما جهل الاخر كتعريف المتضائفين بالاخر نحو تعريف الاب لمن له الابن وتعريف
الابن لمن له الاب فانهما يتعقلان معا ولا يمكن تعقل احدهما بدون الاخر (ولا) لا يصح التعريف

(بالاخفى) أى بما هو خفى غير ظاهر مثل ظهور المعرف كما يقال النار اسطس فالتار اظهر من الاسطس والتعريف انما يكون للكشف وايراد الاخفى منافى للكشف فلا يورد فى التعريف (و) لا بد (ان يكون مساويا للمعرف) فان قلت ند سبق ان المعرف لا بد ان يكون اجلى من المعرف وهذا يدل على كونه مساويا له فيلزم المناقاة بين القولين قلت المراد بالمساواة فى الصدق بحيث كلما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف وما مر من كونه اجلى المراد اجلى فى المعرفة بان يكون معرفته اظهر بالنسبة الى معرفة المعرف لافى الصدق فاندفع المناقاة (فيجب الاطراد والانعكاس) يعنى اذا شرط التساوى بين المعرف والمعرف فيجب كون التعريف مطردا ومنعكسا أى مانعا وجامعا فهى الاطراد متى صدق المعرف صدق المعرف بالفتح فيلازمه المنع ولهذا يفسر الاطراد بالمنع ومعنى الانعكاس متى انتفى المعرف انتفى المعرف بالفتح ويلزمه الجمع وبهذا يفسر به (فلا يصح) التعريف (بالاعم) من المعرف (و) لا (الاخص) منه لشرط التساوى فيه وفقده فيهما والمقصود من التعريف التمييز والكشف والاعم لا يفيد التمييز لان نظوره لا يستلزم تصور الخاص والاخص اقل وجودا من الاعم فكان اخفى منه فكيف يصلح لتعريف الشئ وكشفه ولا حاجة الى اخراج التعريف بالمبائن لخروجه عن تعريف المعرف فان المعتبر فيه الحمل على المعرف كما عرفت والمبائن لا يكون محمولا او يقال ان الاعم والاخص مع قر بهما الى الشئ بالنسبة الى المبائن لما ام يصلحا لتعريفه فالمبائن بالطريق الاولى لا يكون صالحا (والتعريف بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان كثيرا ما يعرف الشئ بالمثال وهو قد يكون اخص كقول النعويين الاسم كزبد والفعل كضرب وقد يكون مبائنا كقولك العلم كالنور والميل كالظلمة وكتعريف الرجل الشجاع بالاسد فكيف يصح تعريف المعرف بما لا يحمل لان المبائن غير محمول مع انه قد يكون معرفا وكيف يصح قوله ولا يصح بالاخص لان المثال قد يكون اخص ويكون التعريف به كما عرفت نعتير الجواب ان التعريف بالمثال ليس تعريفا بالمبائن والاخص اذ ليس المراد منه التعريف بنفس المثال بل المراد تعريف ذلك الشئ بخاصة مختصة به باعتبار المقايسة وهى المشابهة المختصة بالمثال فصار تعريفا بالخاصة وهو رسم ومحمول عليه ومساو له فى الصدق لا اخص ولا مبائن والاستاذ المحقق قدس سره بين السؤال بالمبائن فقط والاوى ما بينت لما عرفت ولعل ترك الاخص لظهوره (فان قلت الوصف الذى بالمشابهة بين المثال والممثل مشترك بينهما لا اختصاص له لاحدهما والمشابهة من الطرفين فكيف يكون التعريف بها تعريفا بالخاصة) قلت مشابهته بذلك غير مشابهة ذلك بيذا فيكون التعريف بها تعريفا بهذا الاعتبار واعترض عليه فدوة العرفاء وعمدة العلماء صاحب المقامات السنية والمراتب العلية جدى احمد عبدالحق قدس الله سره وافاض علينا بركانه وفيوضه بانه لا يخفى عليك ان المشابهة هى المشاركة فى وصف فحينئذ لا يصح اما ان يكون المثال مساويا للممثل او اعم او اخص او مبائنا فعلى الثلاثة الاخيرة

فالوصف اما مساو للمثال او اعم او اخص واياما كان يعتدل ان يكون مساويا للمثال او اخص ولا
شك انه على الاخير بين لا ينتج المطلوب وادعاء المساواة في حين الحفاء كما لا يخفى على المتأمل فالاولى
ان يقال التعريف بالمثال ليس تعريفًا حقيقيًا بل يطلق عليه مسامحة فتفكر انتهى كلامه (وقال البعض
ان في التعريف بالمثال قد يكون مجرد الالتفات والاحضار فعميت صار تعريفًا لفظيًا فالقول بكونه
من الرسوم على الإطلاق غير صحيح الا ان يقال التعريف اللفظي لا يجوز بالاخص ايضا فانهم
(والحق جوازهم) اي جواز التعريف (بالاعم) لان الاعم ايضا يميز الشيء عن بعض ماعداه ولم يتعرض
للاخص مع ان الامتياز ايضا يحصل به لان الاخص لا يكون مرآة للاحاطة الا من حيث انعاده بالاعم
والاخص فرد من الاعم وهو شامل له دون العكس فيمكن ان يانفت بالاعم الى الاخص دون العكس
ولا يخفى عليك ان النصور يحصل منهما واما التمييز التام لا يحصل الا بالمساوي (فان قلت هذا
ينافي لما مر من شرط المساواة في التعريف اذ الاعم ليس مساويا في الصديق للاخص فانتفى شرط التعريف
واذا انت شرط فالتشروط في التعريف يصح التعريف بالاعم) قلت ان المتأخرين شرطوا المساواة
في التعريف ولم يجوزوه بالاعم واقتار المصنف او لا مذهب المتأخرين ورجع عنه في التجاوز الى
مذهب القدماء فنظر الى انه يكفي للتعريف امتياز التعريف عن بعض اعيانه والاخص مفيد لهذا الامتياز
والمساواة انما شرطت للتعريف التام الذي هو مميز للتعريف عن جميع ماعداه والمتأخرين لما
نظروا الى ان الاعم لا يفيد هذا الامتياز التام لم يعدوه ولم يجوزوا التعريف به وشرطوا التساوي
وانت تعلم ان هذا الشرط يخرج التعريف بالفصل البعيد فانهم (وهو) اي التعريف (احد ان كان
المميز) المذكور في التعريف (ذاتيا) من الذاتيات كتعريف الانسان بالناطق (والا) اي وان
لم يكن المميز المذكور ذاتيا له بل من العوارض (فهو) اي هذا التعريف (رسم) كتعريف الانسان
بالضاحك (تام) اي فانه في تمام سواء كان هذا او رسميا (ان اشتبه) اي المهرق (على الجنس القريب
كتعريف الانسان بالحيوان الناطق وبالحيوان الضاحك الاول حد تام والثاني رسم تام) (والا) اي وان
لم يشتمل على الجنس القريب سواء اشتبه على الجنس البعيد او لم يشتمل على الجنس اصلا بل على
المميز فقط (فناقص) فالمرق ناقص سواء كان هذا كتعريف الانسان بالجسم الناطق او بالناطق
فقط او رسميا ناقصا كتعريف الانسان بالجسم الماشي او بالجسم الضاحك او بالماشي فقط فالحد التام
ما اشتبه على الجنس والفصل القريبين) كالحيوان الناطق (وهو) اي الحد (الموصل الى الكنه) اي
يحصل به كنه الموجد ولان حقيقة ليست الا هو فمناط الحدية الاشتمال على الذات المميز والرسمية
الاشتمال على العرض كذلك ومناط التمامية الاشتمال على الجنس القريب فما كان متبعا مشتملا
على الجنس القريب يكون تاما سواء كان حد او رسميا وان لم يكن كذلك فهو ناقص سواء كان مشتملا
على المميز فقط كتعريف الانسان بالناطق او الضاحك او مع الجنس البعيد او مع العرض العام فكيف
ناقص الا ان المشتبه على الذات يسمى بالحد الناقص ومساواه بالرسم الناقص فالمركب من الفصل
والخاص والمركب من الجنس والعرض العام مع ليس مرفا واحدا او يقال انه داخل في الرسم الناقص

فأقيم (ويستحسن تقديم الجنس) هذا بيان الترتيب في التعريف بالجنس والفصل فالمستحسن فيه
تقديم الجنس على الفصل بأن يقال الانسان حيوان ناطق لأن يقال ناطق حيوان وأن كان هذا ايضا
مفيدا بالكنه وجه الاستحسان ان الجنس اعم والاعم اظهر عند العقل من الخاص والفصل خاص
مخصص للاعم وتقديم الاظهر احسن والتميز بعد الابهام الذ والظهور للنفس وبسبب الانتقال منه الى
ما ينتقل اليه وما قال البعض من وجوب التقديم في الحد التام زعموا منه ان الجنس يعصل بالجزء الصوري
والفصل جزء صوري فلو اخرج لم يبق حد انما ليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن الجنس
والفصل سواء كان متقدما او مؤخرا وليس للترتيب دخل في الخدية ليلزم من انتفاؤه عدم بقاءه
(ويجب في الحد التام تقييد احدهما) اي الجنس والفصل (بالآخر) بان يقيد الجنس بالفصل ويعصل
منهما صورة واحدة مطابقة للمعبود ضرورة ان الانتقال انما يعصل بها (وهو) اي الحد التام (لا يقبل
الزيادة والنقصان) بانه قد يكون زائدا وقد يكون ناقصا لان الحد التام عبارة عن جميع الذاتيات
بعينها لا يشترط شي عنهما فكيف يقبل الزيادة والنقصان (فان قلت ان تعريف الانسان بالحيوان الناطق
حد تام وكذا تعريفه بجسم تام حساس متحرك بالارادة وعترك للكل والجزء ايضا حد تام ولا شك
ان هذا ازيد على الاول (قلت هذه الزيادة في اللفظ فقط ولا اعتبار لاهلان الحيوان الناطق عبارة عن
مجموع ما ذكر وليس شيئا خارجا زائدا على الحيوان الناطق واما الحد الناقص فانه يقبل الزيادة بان
يذكر فيه الجنس البعيد بمرتبة او بترتين وفصلان او يترك فصل واحد والرسم التام والناقص
كلاهما يقبلان الزيادة والنقصان لتعدد الخواص وكثرتها فيجوز ان يذكر فيهما كليهما وبعضها والبسيط
لا يعد) هذا بيان ان ما يذكر في تعريف البسيط ليس حد الا لان البسيط لا يكون له جزء والتحديد انما
يكون بالاجزاء فالبسيط لا يعد (وقد يجده) هذا بيان ان البسيط وان لم يكن له حد في نفسه لكن
يجوز ان يدخل في حد آخر ويعد به فقال قد يعد به اي في بعض التصور يعد بالبسيط كما يعد
المركب من الجنس العالي الذي هو البسيط كالانسان المركب من الجوهر وغيره والجوهر جنس عال
بسيط داخل في تحديد الانسان وفي بعض الصور لا يعد به ايضا كما لا يعد كالواجب فانه لا يعد لكونه
بسيطاً ولا يعد به لعدم دخوله في تحديد الغير اذ لا يتركب منه شيء (والمركب يعد) لتعقّب مناط
التحديد وهو الاجزاء فيه وتركيبه منها ويعد به ايضا كالنوع المتوسط وهو الجسم التام فانه يعد
لتركيبه منه (وقد لا يعد به) اي قد يكون المركب بحيث لا يدخل في تحديد الغير لعدم تركب الغير منه
كالنوع السافل لانه مركب في نفسه وليس الغير مركبا منه فالمركب محدود والبسيط ليس كذلك وفي
المحدودية به سواء واما الرسم فكل ما يكون له خاصة لازمة بينة يكون مرسوما والا فلا (والتحديد
الحقيقي) بحيث يعرف كنه الاشياء الموجودة ولا يبقى ريب في ان هذا كنهه في الواقع (عسير) مشكل
اشكالا ناما لا يقدر عليه البشر ولا يعلمه كما حقه الا خالق القوى والقدر او من افاضه عليه من صاحب
القوة القدسية والقلب المنور لان الحقيقة لا يعرف الا بالجنس الواقعي والفصل الواقعي وعرفانهما
بعين لا يبقى ريب واشتباه متعذر (فان الجنس مشتبه بالعرض العام) لان كليهما عام شامل له

(والفصل) مشتبه (بالخاصة) لان كليهما خاص مختص بميز الشيء (والفرق) يكون احدهما ذاتيا والآخر غاربا بحيث يتميز الذاتى عن غيره (من الغوامض) محتاج الى الدقة والقبوض التام ونعني لانصر في الاشياء الابالغواص واللوازم ولا نصرف بالفصول باننا لانعام قطعان ما حصل لنا من الامور التى نشاهد بها تلك الادياء كنهها ما لم يتغير هو الاطلاع على الكنه ولا يجوز حصول الاشياء في نفس الامر مع عدم الاطلاع عليه واما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فامرهما سهل لان اللفظ اذ لو وضع في اللغة او الاصطلاح لمفهوم المركب فما وجد فيه ذلك كان ذاتيا له وما ليس كذلك كان غاربا عنه فتعديد تلك المفهومات من حيث انها مفهومات وضع اللفظ بازائها في اللغة او الاصطلاح في غاية السهولة (ثم منها) في مقام التعريف (مباحث) اي نقديشات الاول (منها ان الجنس وان كان مبهما) اي معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى اشياء كثيرة (الكن الذهن يخلق له) اي للجنس (من حيث التعقل وحصوله في العقل) (وجودا منفردا) مقبول يخلق (واضاف) اي ينسب (الذهن اليه) الى الجنس (زيادة) كالفصل (لاعلى انه) اي الزيادة وتذكير الضمير على تقدير المخاض (معنى خارج) عن الجنس (لاعلى به) اي بالجنس (بل فيه) اي الذهن الجنس بهذا المعنى (لاجل التعصيل) اي تعصيل الجنس (وتعيينه) بان يجعل معينا بهذا المعنى ومحصوله (متضمنا) ذلك المعنى (فيه) اي في الجنس داخلا فيه بحيث لا يكون الجنس باضافة هذا المعنى شيئا آخر بل يبقى جنسا (فاذا صار) الجنس (محصلا) بهذا المعنى وجودا (لم يكن) الجنس (شيئا آخر فان التعصيل ليس بغيره) اي ليس التعصيل بغير الجنس (بل بحقه) ويجعل الجنس محققا معينا (فاذا نظرت الى الحد) اي الى المعرف الماركب من الذاتيان كالحیوان الناطق مثلا (وجدته) اي وجدت ذلك المعرف (مؤلفا) اي مركبا (من معاني عدة) اي متعددة كالحیوان والناطق (كل منها) اي من تلك المعاني (كالدور المنشور) اي غير المنظوم في سلك واحد بحيث يكون كل من هذه المعاني (غير الآخر بنحو من الاعتبار) اي باعتبار ان الجنس غير محصل في الذهن (فهناك) اي في الحد المؤلف من المعاني (كثرة بالفعل) فيكون كل منهما غير الآخر بهذا الاعتبار (لا يعمل احدهما) اي احد الجزئين في الحد (على) (الجزء الآخر) فيه بحيث لا يكون الحيوان محمولا على الناطق ولا بالعكس (ولا يعمل على المجموع) المركب منهما لعدم اتحادهما بهذا الاعتبار معه (وليس معنى الحد بهذا الاعتبار) اي اعتبار الكثرة (معنى المحدود) المعقول من معنى طبيعة واحدة (لكن اذ لوحظ الى ايهما احدهما) اي احد الجزئين (فقد احدهما بالاخر متضمنا) ذلك الآخر (فيه) اي في احدهما (ووصف توصيفا) بحيث يجعل احدهما موصوفا والاخر صفة (لاجل التعصيل والتقويم) اي لان يعمل هذا الشيء ويصير ماعية مقومة (كان) اي الحد (باعتبار هذه الملاحظة شيئا مؤديا) اي موصلا الى الصورة الوجدانية التى للمحدود وكسبالتها) اي لهذه الصورة الوجدانية (مثلا الحيوان الناطق في تحديد الانسان) (الذى) فيه احدهما بالاخر على وجه التوصيف (يفهم منه) اي من هذا الحيوان الناطق بالتركيب (بب الوصفى) شيء واحد هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان بعينه

الناطق) بحيث لا فرق بينهما (كما ان العقد الجملي) اى ما يفيد صحة السكوت مثل زيد قائم (يفيد) اى ذلك الحمل (الصورة الانعادية التى للموضوع مع المفعول فى الخارج) هذا نظير المطلوب فى حق ان الصورة الوحدانية فى العقد الجملي كما لا يعصل من الموضوع والمفعول بدون اعتبار الحكم واتعادهما مع الآخر فى الخارج كذلك الصورة الوحدانية للمفعول من الحيوان الناطق لا يعصل بدون اعتبار التوصيف على النوع المذكور (الا ان هناك) اى فى العقد الجملي (تركيبا غيريا) ليس احدهما قيدا للآخر بل محمول عليه (فيه) اى فى تركيب خبرى (حكم) بثبوت المفعول للموضوع او سلبه عنه (وهنا) اى فى الحد (تركيب تليفي) ليس احدهما محمول على الآخر بل قيد له (يفيد) ذلك التركيب (تصوير الانعاقطة) تلخيص الكلام فى بيان طريق التعصيد وتاديتة الى المحدود بان الجنس وان كان مبهما بالنظر الى الفصول العارضة وبالنظر الى الانواع المركبة منه لا يمكن تعصيله وتعليله حقيقة بدونها فان التعلق والوجود لا يكون بدون التعين ولما كان حصوله ورفع ابعاده بهذا فكان تعلق الجنس فى التعين ابضاها ولكن التصور لما يتعلق بكل شىء فيتعلق بالجنس المفرد ايضا فعين ذلك يكون له فى اى من وجود منفرد من حيث التعقل لا من حيث التعصّل لانه لا تعصّل له فى الذهن ولا فى الخارج بدون افتد ان الفصول فالتعين يخلق له من حيث التعقل وجودا منفردا ثم اضاف اليه زيادة كالفصل لاعلى ان الزيادة فارجة عن الجنس لاحقه به كالصورة بالنسبة الى الزيادة والبياض بالنسبة الى الجسم حتى يكون الجنس شيئا نفى الزيادة شيئا آخر يضاف اليه كما فى الصورة والبياض بل بحيث يقيد الذهن الجنس بهذه الزيادة لتعصيل الجنس والتعين به فكان الجنس متضمنا لهذا المعنى وهذا المعنى مندمج فيه فبالعاط الاندماج والتضمن اذا صار الجنس محصلا لم يكن شيئا آخر اذ بهذا التعصيل صار معيننا لامقرا اذنى مرتبة الاقتران يكون الفصل عينه فكيف يغيره فالفرق بين الحد والمفعول ان فى مرتبة الحد كثرة بالفعل لتركيبه من عدة معان وهو الجنس والفصل وكل منهما غير الآخر بهذا الاعتبار ضرورة ان الجنس له وجود بالفعل والفصل له وجود آخر ولا يعصّل احدهما على الآخر ولا على المجموع لان مناط الحمل هو الاتعاد وهما كل واحد منهما مفاهيم الاخر ولا يكون الحد بهذا الاعتبار عين المحدود الحاصل فى العقل لانه واحد والحد كثير لكن اذا لوحظ الى ان الجنس مبهم لا تحصل له بذاته ما لم يقيد بالفصل واذا قيد به صار محصلا به ومتعاده به بحيث ينضم وتوصيفه به لاجل التعصيل والتقويم فصار حينئذ شيئا موصلا الى الصورة الوحدانية للمفعول ويصير عينه كالحيوان الناطق فى تعصيد الانسان انه شىء واحد هو بعينه الحيوان الذى هو بعينه الناطق لان الحيوان له وجود وحصل فى الذهن سوى وجود الناطق ونحصل عنه فعينئذ صار متعددين فيكون مؤدبا الى الصورة الوحدانية المعبرة عنها بالانسان فعالة كفعال العقد الجملي فى زيد قائم ان هذه القضية كما نكون مرآة للمعكى عنه وتكون المرآة فيها مركبة مفصلة والمرئى واحد بالوحدة الحقيقية كذلك الحد مركب مفصل موصّل الى السكنة الذى هو متوحد بالوحدة الحقيقية وليس الفرق بين العقد الجملي والتقييد الابان العالم فى الاول

تصدق في الآخرة تصويري وهذا التركيب غير يصح السكوت عليه وهذا ليس كذلك فلا فرق بين الحد والمحدود الا بالاحمال والتفصيل (مجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو الحد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا هو المحدود) وهذا الشكل وهو ان الحيوان اذا وصف بالتامع ويكون التامع صفته والصفة متفرقة بالموصوف ويكون بعد تفصيله فيلزم ان يكون الحيوان محصلا للتامع لا العكس ويكون محصلا قبله لا به فكيف يصح قول المصنف رحمه الله وصف الجنس توصيفا لاجل التفصيل والتأويل اى لاجل تفصيل الفصل لانه كان مبيها واذا انضم اليه الفصل صار محصلا لان توصيفه به يقتضي العكس بناء على قواهم بتقوم الصفة بالموصوف الا ان يقال ان التامع ليس وصفا فائشيا بالحيوان حقيقة وان كان بحسب التركيب اللغوي وقع وصفا بل هو جار مجرى الصفة في ان الموصوف كذا يخصص بالصفة كذلك الحيوان كان مبيها واذا انضم التامع صار محصلا لانه صفة وموصوف حقيقة لئلا يزم المصور ان الجنس مشتمل للفصل والفصل مشتمل معه ومنه مع فيه (فان قلت ان الفصل خارج عن الجنس غير داخل فيه ومما لا فكيف يصح قول المصنف رحمه الله مقتضاها لان التضمن لا يكون الا في الجزء قلت هذا القول على طور الحقيقين الراعيين بانحداد الجنس والفصل في مرتبة الاقران فالفصل كانه مدمج في مرتبة ذات الجنس لانحداده معه وتضمنه به واسا على ماور غيرهم فيقال المراد بالتضمن هو كون الفصل من الجنس كهمزة كما ان الجزء يحصل به الشكل كذلك الفصل دخل في تفصيل الجنس فصار مشاركا للجزء في الوصف المطلق وان كان بين التفصيلين فرق فان التفصيل في الجزء بحسب ادات الوجود وفي الفصل بحسب الوجود فقط واستعمال لفظ التضمن على كلا التقديرين لا يخلو عن التسامع وقد بسط الاستفاضة قدس سره في شرحه بهذا المقام غاية البسط فان شئت فارجع اليه (فان وقع شك الرازي كذا في بعض النسخ في التحقيق والمذكور واشارة الى ان بهذا التحقيق اندفع شك الامام الرازي (وهو ان تعريف الماهية اما بنفسها او بجميع اجزائها وهو) اى جميع الاجزاء (نفسها اى نفس الماهية) فالتعريف بتفصيل الحاصل اى بتفصيل ماهو حاصل قبل التعريف (او بالعوارض) اى يكون تعريف الماهية بالعوارض (ولا عام بالمفيدة الا العلم بالسكنه) لان غير لا ينكشف به الشيء حقيقة فلا علمه (والعوارض) اى الامور الخارجية العارضة لها (لانها لا تنطوي على السكنه ولا تنفيده فلا تعريف بها الماهية قبل التعريف حاصله ان الامام الرازي ذهب الى يدية التصورات كلها وجهين (الاول سائر في اوائل التصورات من ان المطلوب ان كان مشعرا به يلازم تفصيل الحاصل وان لم يكن مشعرا به يلازم طلب المجهول وقد مر جوابه فيما سبق فلا نعيده (والثاني بهذا الشك حاصله ان التصور او كان كسبيا يحصل من المهر في المهر في اما عين المهر في وتعرفه بنفسه او بجميع اجزائه وجميع الاجزاء انفسه فالتعريف حيث يتكون دور يلازم تفصيل الحاصل لان المهر في يكون محصلا قبل المهر في بالفتح واما كان نفس المهر في بالفتح وهو حاصل بعد المهر في بالكسر فكان ماهو حاصل قبل محصلا بعد وهو تفصيل الحاصل لان الحصول ادات واحدة لا يتعدى الحصول الذي حصل به قبل هو الحصول الذي حصل به بعد

فيلزم تفصيل الحاصل بعقول واحد وهو محال فانه يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور واما غير
 المعروف فمفيد يكون التعرف بالعوارض الخارجية عن التعرف بالفتح فلا يحصل به ذات المعروف
 أصلا فان العارضة لا يفيد كنه التعرف وان اردت تفصيل وجه التعرف فهو ليس بعلم له حقيقة وينسب
 هذا التعرف اليه ايضا ويصير التعرف فيه بانه اما ان يكون عينه او تمام اجزائه تفصيل الحاصل
 او عارضه فيبطل به امر وكذا الحال اذا كان التعرف ببعض الاجزاء انه لا يفيد المهيئة ايضا لانها عبارة
 عن تمام اجزاء التعرف (فالاقسام باسمها باطله) يبطل التعرف وانتهى التكسب في التصورات (ومن
 هنا) أي من هذا الشك ذهب الامام الرازي الى يدبئة التصورات كلها (وقال ليس شيء من التصورات
 يتكسب او حاصل الدفع لاعتبار الشيء الثاني وهو التعرف بجميع الاجزاء ولانهم ان جميع الاجزاء
 عينه بمعنى انه ليس بينه وبين المصنوع تعارض أصلا بوجه من الوجود حتى بالاعتبار ايضا ليلزم
 العصور اذ في الاجزاء يلاحظ الكثرة وفي المبدء لا يلاحظ الكثرة فالعرف بجميع الاجزاء في مرتبة
 التفصيل والعرف في المبدء التي عبارة عن الاجزاء باعتبار الاجمال ومرتبة الاجمال حاصلة بعد
 التفصيل ومفاد قوله بالاعتبار فلا يلزم تفصيل الحاصل ولا العصور فجميع التصورات المتعلقة بالاجزاء
 تفصيلا هو الحد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وهو المعلوم فاندفع
 شك الرازي (قال في الحاشية ومن هنا يعلم انه لا فرق بين علم الشيء بالوجه وبين العلم بوجه
 الشيء وقد تصدى بعضهم للفرق بينهما فان قصد الفرق بالذات والتصدي تصديق والا فالفرق
 بالاعتبار لا ينكر انتهى قد وجدت في اكثر النسخ هذه الحاشية مكتوبة على هذا المقام وليس
 لها ربط بحسب الظاهر مع الكلام وما وقع في نفس وان لم يطش به قلبه والصواب عند ربي
 ان الرازي بين في تعريف المهيئة ثلث احتمالات نفسها وياجزاتها وبالعوارض فالاول اشارة
 الى العلم بكنهه والثاني الى العلم بالكنه بنى العلمان علم الشيء بالوجه وعلمه بوجه
 فاشار اليهما بقوله او بالعوارض ولم يبين بان يكون التعرف بالعوارض من حيث
 حصولها مرآة للملاحظة كما يكون في علم الشيء بالوجه او بالعوارض نفسها من غير
 حصولها مرآة للملاحظة كما في العلم بوجه الشيء فمن هنا نعلم انه لا فرق بين علم
 الشيء بالوجه وبين العلم بوجه الشيء في انه لا يفيد الشيء اذ حقيقة العلم بالوجه
 وان كان الانتقال فيه الى الشيء لكن ليس علمه حقيقة بل علم الموجه اذ لو كان فرق
 لبيته وقد تصدى بعضهم للفرق المذكور بينهما كما تصدى السيد الزاهد ايضا في حاشيته
 الجلية فان قصد الفرق بالذات والتصدي غير مفيد وتصديق محض لما علمت من انه
 لا فرق بينهما الا بالاعتبار وان قصد الفرق الاعتباري فالفرق ظاهر لكن لا يفيد المطلوب
 وهو حصول الشيء حقيقة (لا يخفى عليك ان العلم بوجه الشيء ليس قسما آخر سوى
 العلم بالوجه لا بالذات ولا بالاعتبار لان العلم بوجه الشيء ان كان المعلوم فيه وجه ذلك
 الشيء فقط بدون ذلك الشيء فلا علم له أصلا فيكون علما بكنهه وان علم به ذلك الشيء ايضا

وهذا هو العلم بالوجه (ولا يقال ان العلم بالوجه يكون الوجه فيه مرآة لملاحظة ذلك الشيء
 وفي العلم بوجوده لا يكون مرآة بل من حيث انه وجه من الوجوه فحصل علم الشيء باعتبار وجهه
 (لا نأقوله لامعنى انه وجه من وجوهه الا انه ينتقل به الى ذلك الشيء وملتفت اليه ويعلم به
 لكونه وجهه فهذا هو معنى المرآة وان لم يلتفت اليه فلا علم له اصلا وحيث يكون عالما للوجه فقط
 وعلم الوجه فقط عام بكثرة فافهم فانه دقيق ثم اطلمت بعد هذا التعريف على حاشية مكتوبة على بعض
 الشروح نقلت عن الشرح الغير المشهور في ربط هذه الحاشية المنوية بالكلام بان ما قيل من ان
 العلم بالوجه باعتبار المرآة فيفيد الشيء ايضا واما العلم بوجهه فكلا لفقدان مناط الافادة
 فيه اعنى حديث المرآة وهذا هو الفرق بينهما فيا ذكر وجه من الفرق لا يغني سقافته كما فصل
 المصنف في منيسته بقوله ومن ههنا يعلم انه لا فرق بين علم الشيء بالوجه والعلم بوجه الشيء
 اذ العوارض كلها سواء كانت المرآة فيها ملحوظة ام لا لانفيد شيئا اصلا كما عرفت آنفا فالفرق
 المستور من الهباء المنشور المبحث (الثاني التعريف اللفظي) وهو التعريف الذي يقصد به
 بيان ما وضع له اللفظ من حيث انه موضوع له بلفظ الظاهر مرادف كتعريف الفضنر بالاسد (من
 المطالب التصورية) الا من المطالب التصديقية كما زعم البعض بالتعريف اللفظي يحصل به التصور
 ايضا (فان قلت ليس فيه تعصيل صورة غير حاصلة فكيف يكون من المطالب التصورية) قلت
 فيه احضار صورة من بين الصور المغزونة فمعه من التصور على سبيل التسماع الا اذا ثبت انه
 يحصل التصور ثانيا في الدركة فافهم (فانه) اي التعريف اللفظي (جواب ما) اي يقع في جوابه بانه
 اذا سئل عن شيء بما بان يقال ما الفضنر مثلا فيجيب بالاسد (فكلها هو جواب) كلمة (ما فهو)
 اي في هذا الجواب (تصور) هذا دليل لكونه من المطالب التصورية حاصل ان التعريف اللفظي يقع
 في جواب ما مثلا اذا سئل بما الفضنر يقع في جوابه انه اسد وما يكون لمطلب التصور كما علمت
 فكلما يقع في جوابه يكون تصورا فالتعريف اللفظي الواقع في جوابه ايضا يكون تصورا وهو
 المطلوب والدليل على وقوعه في جواب ما انه لو لم يصح وقوعه لايتم التعليل على تقديم مطلب
 ما الاسمية على ما عده بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لم يمكن التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته
 ولا التصديق بالمهمة المركبة لجواز ان يفهم معنى اللفظ بالتعريف اللفظي فلا يقتضي تقديم مطلب
 ما الاسمية واما اذا كان اللفظ ايضا من مطلب ما فالتعليل تام فانه حينئذ لا يفهم معنى اللفظ الا
 من مطلب ما فصار مقدا على جميع المطالب وهو المطلوب فيتم التعليل ويرد عليه ان التعريف
 الاسمي مطلب ما الاسمية وبه يفهم معنى اللفظ لا بالتعريف اللفظي فانه بعد تصور معنى اللفظ
 فلو لم يكن اللفظ داخلا في مطلب ما يتم التعليل ايضا لا يجاب بان الاسمي هو اللفظي فانه سهو بناء
 على علم عدم الفرق بينهما ومنشأ هذا السهو انهم قد اطلقوا الحقيقي مقابلا لللفظي وقد اطلقوه مقابلا
 للاسمي فزعم ان الاسمي هو اللفظي مع ان بينهما بونا بعيدا بان اللفظي لا يكون فيه تعصيل صورة
 غير حاصلة بل تمييز صورة من الصور المغزونة والاشارة اليها حتى يلوح ان اللفظ بازاءها وفي

الاسمى يكون تعصيل صورة غير حاصلة لكن لم يعلم وجودها فابن اللفظى من الاسمى والجواب عنه باثبات النصور فى التعريف اللفظى ثانياً فى المبركة وان كان معقولا لكن ليس عليه دليل قاطع فافهم (الآثرى اذا قلنا القضاة موجود فقالوا لا يطالب ما العوضى) ولم يفهم المطالب معناه فيسأل عنه (يفسرناه) اى القضاة (بالاسد) فمعنى ذلك حصل للمطالب تصور معناه (فابن عنك) اى فى هذا التفسير (حكم) اى يكون تصديقا فيكون تصور هذا ثانياً لكونه تصورا حاصلا ان التعريف اللفظى يكون تفسير المعنى اللفظى ويقع جواب الاسماء عن معناه عند عدم فهمه واذا فسر بلغا مرادى يفهم معناه وحصل للمطالب تصور المعنى فيكون من المطالب التصورية وليس فيه حكم على شىء اى يكون من المطالب التصديقية (نعم بيان موضوعية اللفظ فى جواب هل هذا اللفظ موضوع بمعنى بحث لفظى بقصد اثباته بالدليل فى علم اللغة) هذا جواب دخل مقدر نقرر الفصل ان اللفظى كما يكون فيه تفسير اللفظ كذلك يكون فيه تعيين ان هذا اللفظ مثلا لفظ الفضاة موضوع لمعنى وضع له لفظ الاسد فيقع فى جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى قبل انه موضوع للاسد فوجد فيه الحكم بانه موضوع فصار تصديقا تعريفا الجواب ان بيان موضوعية اللفظ من المباحث اللغوية التى بقصد اثباتها بالدليل فى علم اللغة وليس له تعلق بالمعنى والكلام هما فيها يكون من المباحث المنطقية فهى موضوعية اللفظ لا يضر كونه من المطالب التصورية فى المنطق ولو كان من المطالب التصديقية يضر وليس كذلك (فمن قال انه) اى التعريف اللفظى (من المطالب التصديقية) يفهم منه موضوعية اللفظ للمعنى (لم يفرق) هذا القائل (بينه) اى بين التعريف اللفظى (وبين البحث اللفظى اللغوى) حاصل ان التعريف اللفظى دائر بين التصور والتصديق بموضوعية اللفظ للمعنى فباعثار التصور يكون من المعلوم العقلى وباعتبار التصديق من البحث اللغوى لامن العلم التصديق فمن قال انه من التصديق اشتد عليه التعريف اللفظى بالبحث اللغوى ولم يفرق بينهما بان اللفظى يكون فيه افادة المعنى وافادة مع نرد المطالب فى ان هذا المعنى له يهر بحث لغوى بقصد اثباته بالدليل وليس بهذا الوجه تعريف لفظى (فان قلت مقصود هذا القائل ان مال التعريف اللفظى ومرجه التصديق لانه ينكر كونه من التصور ومن مطلب ما قلنا فى بحث اللغوى التصديق بمقصود وليس بمقصود فى التعريف اللفظى ومقصود التصديق مع التعريف اللفظى وفيه لا يوجب ان يكون مرجعاً والاير مع جميع اقسام التعريف الى التصديق لمصولة فيها فالقصر فى التعريف اللفظى ليس تصور المعنى من حيث ان اللفظ موضوع له بل الفرض نفس تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان يكون الحثية تحليلية لاتقييدية والتصديق الحاصل فيه لا يتعلق به الفرض بالذات بل هو معنى فافهم * المبحث (الثالث مثل) المثل بفتح الميم والشاء المثلثة بمعنى الحال (المعريف) بالكسر (كمثل) اى كحال (نقاش بنقش شعبا) اى صورة فى اللوح (فالتعريف الحقيقى تصوير بمعنى) ليس فيه شىء آخر سوى التصوير (لاحكم فيه) اى

في هذا التصوير اصلا حاصل ان حال من ياتي بالتعريف كمال النقاش في انه كما ينقش النقاش
شعبا في اللوح ويكون هذا الشيع مرآة للثلاث الى ذى الشيع كذلك من ياتي بالتعريف ينقش
في الذهن صورة التعريف بالكسر ويكون هذه الصورة مرآة للمعرف بالنقش اى حصوله في الذهن
عند القدماء وللثلاث اليد عند المتأخرين ففي النقش ليس الا التصوير البصير كذلك في التعريف
ايضا لا يكون الا التصوير البصير وليس فيه حكم ولا فرق بينهما الا ان من ياتي بالتعريف ينقش في
الذهن صورة مفقولة والنقاش ينقش في اللوح صورة محسوسة هذا اذا اراد بالمعرف من ياتي
بالتعريف لا بمعنى الاصطلاح المنطقي واما على تقدير المعنى الاصطلاحي فالتشبيه باعتبار ان
النقش كما يعرف به ذو الشيع كذلك يعرف بالكسر يعرف به المعرف بان يحصل به صورته او
يلتفت اليه وليس فيه شيع آخر سوى هذا التصوير والاثبات فلا حكم فيه والالكان قصد بقولنا تصويرا
فاذا قلنا الانسان حيوان ناطق لا يقصد به الحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا بل اردنا ان يتوجه
الذهن الى الانسان الذي يعلم بوجه من الوجوه ليكون تصويره على وجه اتم واكمل فلا يتوجه
عليه اى على المعرف (شيع من البنوع) اى من المنع والنقض والمعارضة هذا تعريف على عدم
الحكم فيه حاصل واذا لم يكن في التعريف حكم ولا يكون الا التصوير البصير فلا يجوز ان يمنع او
ينقض او يعارض بشي اذا لا بد ايا من انحكم فكما ان النقاش اذا امكن ان يرسم في اللوح نقشا لم
يتوجه عليه منع بل لم يكن له معنى كذلك المادى صورة التعريف لم يتوجه عليه شيع فلا يصح ان يقال
ان الانسان لا نسلم ان يكون حيوانا ناطقا فانه بمنزلة ان يقال الكتاب لا نسلم كتابك (نعم هناك
احكام ضمنية) هذا جواب سؤالي بقدر تقدير السؤالي انه اذا لم يكن في التعريف حكم اصلا ولا يتوجه
عليه المنوع فلا يصح المنع على كون التعريف مطردا او منعكسا وكونه حادا وغير ذلك مع انهم
يجوزون منع هذه الاحكام زعمير الجواب ان التعريف وان لم يكن فيه احكام صريحة لكن فيه احكام
ضمنية بفهم منه من جهة ان من ياتي بالتعريف فقد قصد التعريف الكامل منه بحيث يحصل تميز
المعرف عن غيره تميزا تاما كاملا بشام الدائيات بحيث يدخل فيه جميع افرادها ويخرج منه غيرها فكانه
بشئ ان هذا التعريف حد تام جامع مانع ففي التعريف يوجد احكام ضمنية (مثل دعوى الجدية
والمفوضية والاطراد والانعكاس الى غير ذلك) مثل دعوى الايجابية وغيرها (فيجوز منع تلك الاحكام)
الضمنية المفوضة من التعريف لا منع التعريف نفسه لانه ليس فيه حكم اصلا ليتوجه المنع اذا المنع
طلب الدليل على حكم فيقال لانم ان الحيوان الناطق يكون حد الانسان وكذلك يتوجه المنع ببيان
الاحتلال والمعارضة بتعريف آخر لا تتوجه الاعلى الحد الحقيقي فان التعاند انما يتحقق فيه اذا لا يكون
لشئ واحد حقيقتان لانه من المستعات (لكن العلماء اجماعا على ان منع التعريفات لا يجوز) هذا
سؤالي تقريره ان الدعوى الضمنية المفوضة في التعريفات تتخى جواز منع التعريفات باعتبار هذه
الدعوى مع ان علماء السلف اغفلوا على عدم جوازه فاجاب بقوله (فكانه) اى اجماع العلماء (شرعية
نسخت اى بطلت) (قبل العمل بها) اى بطلت الشرعية بطلت الجواب ان اجماع العلماء على عدم جواز

المنع على التعريفات مع اقتضاء الدعاوى الضمنية المقبولة فيما جواز المنع عليها بمنزلة نشر بعة نسخت
ورفعت عن البشر قبل وقوع العمل بها كإيجاب خمسين صلوة على الأمة في ليلة المعراج ثم نسخت
باستدعاء النبي صلى الله عليه وسلم بمشورة موسى عليه السلام شفقة على الأمة المرحومة كما جاع في
الحديث فكان إيجاب خمسين صلوة بحسب الظاهر لمصلحة وقبل العمل بها نسخت لأجل مصلحة أخرى
وليس عندنا نقضا فكذلك العلماء وإن أجمعوا على عدم جواز المنع عليها مطلقا بحسب الظاهر لكنهم
بعد الفكر إذا وجدوا فيها أحكاما ضمنية تجوز والمنع من جهة هذه الأحكام فالجوز وعدم التجوز
من جهتين فلا تنافي بين التولين والذين ظهر لي في توجيه التشبيه بالنسخ أنه إذا كان حال ظاهر
التعريف كحال نقض النقاش كما أنه ليس فيه المقصود إلا الانتقال إلى ذي الشيع المفقوش لا غير
كذلك ظاهر التعريف لا يقتضي إلا الانتقال إلى المرفق وتحصيل في الزمن والتفاته اليد لا شيء آخر
من الدعاوى ويجوز المنع عليها فيجوز المنع بحسب الدعاوى كشر بعة نسخت قبل العمل بها
باعتبار عدم العمل عليها بحسب الظاهر كما وجبت خمسون صلوة باعتبار ما أعطى الله في الأوباء من
القوة الكاملة على العبادات الشائعة ثم نسخت إذا ظهر الرسول خلع الأمة وعدم امتثال الضمائم
بالأداء والمحافظة عليها نظرا إلى حال أكثر الناس وشفقة عليه فنسخت خمسون صلوة وبقيت الخمس
فكذلك العلماء لما تفكروا في التعريفات ووجدوا فيه الدعاوى فعكروا بجواز المنع عليها ثم أجمعوا
بحسب النظر إلى ظاهر حاله على عدم التجوز لأن ظاهره ليس إلا التصوير البحت وليس مشتتلا على
الدعوى أصلا ليتعمل المنع وأما الاشتغال بتعريف الشيء بالذاتيات أو العرضيات فلا يسع فيه
لشخص الآخر أن يمنع صدقها على الشيء ما لم يدع أنه صادق عليه أو أنه جنس أو فصل له وأما إذا
كان المقصود بإيراد الذاتيات التصوير البحت بأن يشتغل بمصولها في الزمن إلى حصول المرفق أو
التفاته إليه فلا ممانع للمنوع فافهم (قال في الحاشية قال المحقق السواني في المواهب الجديدة للتعريف بأن
جميع الأحكام الواردة على التعريف محتاجة إلى الأدبات فيكشف في جوابه المنع كما صرح به القوم
وصاحب الآداب الباقية لمالم يقف على ذلك فقال ما قال انتهى (قال صاحب الآداب الباقية المنع لمالم
يكن له اختصاص واحد من تلك الدعاوى وصار الكل قابلا له بمنزلة البطالان كانت أو مطر ودية
الصحة فالنقض الذي هو دعوى البطالان مع هذه القابلية هل هو الأغصب من غير ضرورة وقس عليه
المعارضه مشتملة على الدعاوى فالحق اعني بالاتباع أن يتبع المنع في هذا المقام وإن لم يقل به أحد
من الأعلام انتهى كلامه فظهر من كلامه أن المنع غير مختص بهذا المقام لأنه يجري في كله كما يظهر
من كلام المحقق لأن المنع لو جرى فيما يجري النقض فإيراد النقض فيه غصب المنصب لأنه ترك المنع
وأورد النقض والجواب عنه أن الغصب إنما يبطل إذا كان المفاد كر على منصب ورجع عنه
واختار منصبا آخر في مذاكرة واحدة مثل انتقال المستند إلى المانع وبالعكس في أثناء
المذاكرة الواحدة وأما إذا كان الحكم قابلا للمنوع واشتغل بدعوى البطالان ولم يشتغل
بالمنع فهذا ليس بغصب ولو كان غصبا فليس بإبطال فافهم (نعم ينتقض بإبطال الطرد) وهو

التلازم في الثبوت أي كل ما يصدق عليه أحد يصدق عليه المعبود وبالعكس وانتفاذه بان يقال لا طرد في هذا أحد فإنه يصدق على ما لا يصدق عليه المعبود (و) ينتقض بإبطال (العكس) وهو التلازم في الانتفاء أي كل ما لم يصدق عليه أحد لم يصدق عليه المعبود وبالعكس فانتفاذه بإبطاله بان يقال لا عكس فيه فإنه لا يصدق على ما يصدق عليه المعبود فالطرد هو المنع وإذا لم يكن التعريف مانعا انتقض حكم السكينة الأولى والعكس هو الجمع وإذا لم يكن جامعا انتقض حكم السكينة الثانية مثلاً وفي هذا اللفظ إشارة إلى أن النقص ليس مختص بالطرد والعكس كما قيل بل يجري في غيره أيضاً لأنه يمكن بيان اختلال التعريف فيما سواه بان يقال إن هذا التعريف ليس بأوضح بل هو مساوٍ في المعرفة والجهالة فينتج على دعوى الأوضحية فلم يكن مختصاً بهما والحق أن النقص بمعنى التغلف في التعريفات لا يظهر إلا في الطرد والعكس وانحصار جاء بهذه الجية وإذا أريد بمعنى الإبطال لا يختص واحد منهما ويجري في الكل فانهم (والمعارضة) وهي إقام الدلائل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم (أنها يتصور في الحدود الحقيقية الثمانية) دون غيرها من التعاريف (أد حقيقة الشيء) مثلاً الإنسان (لا يكون إلا واحداً) وهو الحيوان الناطق لا يحتاج المدين لشيء واحد حتى إذا قيل هذا معارض بان الإنسان حيوان كاذب فلمسلم أن يكون هذا للإنسان فلم يبق الحيوان الناطق هذا فصار خلاف ما يدعى الخصم وأما الحدود الناقصة فيجوز الاختلاف فيها بحسب مرتبة (بخلاف الرسوم) بان المعارضة لا يجري فيها إذ يجوز أن يكون لشيء واحد رسوم متعددة باعتبار ذكر بعض الأوصاف دون بعض فإيراد المعارض ربما آخر لا يضر الرسم الأول حتى يلزم عدم بقائه ربما إذ يجوز أن يكون الأول والثاني رسمين لشيء واحد ولاضير فيه المبحث (الرابع) اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل أصلاً وليس مدلوله إلا الإجمال وأن عبر بالتفصيل في بعض اللغات لأن المفرد لا يغلو من أن يكون مدلوله بسيطاً أو مركباً فعلى الأول عدم دلالة على التفصيل ظاهر لعدم وجود الأجزاء التي هي الموقوف عليها التفصيل وأما على الثاني وإن كان فيه أجزاء لكن لا ينتقل من اللفظ المفرد إلى الأجزاء باللباط الواحد أي إذا وضع الواحد في المفرد موحداً للأجزاء فلا يدل حينئذ على التفصيل فعلم أن المفرد لا يدل على التفصيل أصلاً (فإن قلت أن المدم مفرد مع أنه يعبر عنه في الفارسية بما يودن فدل على التفصيل وهو معتبر في اللغة العربية) قلت لا يفهم من لفظ المدم في اللغة العربية ناهي عن التفصيل وإنما يفهم بالاجمال إذا لم يرد في اللغة الفارسية لفظ مفرد له فسر به المركب لأن التركيب معتبر في مفهومه كما أن لفظ العشق يدل على معناه أجمالاً وفي الفارسية لا يعبر إلا بالتفصيل بدوسنى يسبار وفي العربية أيضاً يعبر بالمعربة المفرطة (والا) أي وإن لم يكن كذلك بل يدل على التفصيل (لماز تحقق قضية أحادية) لأن المفرد أو دل على التفصيل بان الانتقال من اللفظ المفرد إلى معنى الموضوع والمحمول والنسبة الثامنة الخبرية فتعققت القضية بلفظ المفرد وهذا هو القضية الأحادية باللفظ الواحد وهو خلاف ما تقرر عندهم من أن القضية منعصرة في الثنائية والثلاثية (وبرد

عليه انه ان اريد بجواز التعقيد التجويز السفلى اى يجوز العقل تحقق القضية باللفظ المفرد فذلك
غير مستنع لان صيغة افعال وتعمل اذا لم يتكفى بدلالة الهزة على المتكلم الواحد او النون على
المتكلم مع الغير ينتقل منها الى معنى القضية مع كونها على هذا التقدير مفردا وان اريد التجويز
الونوعى بمعنى انه يلزم تحقق القضية الاحادية في الواقع والاستعمال فعدم تحقق القضية باللفظ
المفرد لا يدل على انه لا ينتقل من المفرد الى المعنى المركب التفصيلى اصلا لجواز ان ينتقل الى
المعنى التفصيلى سوى القضية من التخصيى والاضافى وغير ذلك فان عدم التعقيد في نوع لا يستلزم
عدم التعقيد مطلقا لجواز ان يتعقيد في نوع آخر (ذلك ان نقول مراد المصريح ان الاستقراء الزام
يدل على ان المفرد لا تفصيل فيه اصلا ولا يدل على المعانى المركبة بالتفصيل فلو جوزنا دلالة على
التفصيل لجوزنا تحقق قضية احادية ايضا لان نسبة المفرد الى جميع المعانى المركبة المفصلة
على السواء عند الاستقراء فتجويز بعض انواع التركيب في المفرد دون بعض ترجيح بلا
مرجع واذا جوزنا البعض يصح تجويز الكل فيه وتجويز معنى الموضوع والمفعول والنسبة
في المفرد يوجب تحقق القضية الاحادية وهو باطل فلا يجوز فيه التفصيل اصلا وهذا هو المطلوب
(ومن هنا) اى من اجل ان المفرد لا يدل على التفصيل اصلا (قالوا المفرد اذا عرفت به تركيب)
اى يوقع التركيب في تعريفه تعريفنا انطوائيا لعدم التقيى والابراز دخول التركيب فيه (ام
يكن التفصيل المستفاد من ذلك المركب) الوانغ في تعريف المفرد (مقصودا) لان
التعريف اللفظى انما يدل على ما يدل عليه العرف من غير فرق فلو كان التفصيل
مقصودا ويجعل مرآة لمعنى واحد فيقلب التعريف اللفظى تعريفنا حقيقيا فتعريف المفرد
بالمركب انما يكون اضرة عدم وجد ان الالفاظ المفردة المرادفة له (لا يقال يجوز ان
يكون مرآة للاضمار فلو فلا يكون حقيقيا لان المبقى يكون مرآة للتفصيل لانا نقول الاجمال
والتفصيل في الاضمار سمان فيكفى الاجمال ويكون التفصيل لغوا غير مقصود وهو المطلوب
(قال الشيخ الاسماء والكلم في الالفاظ نظير المفعولات التى لا تفصيل فيها ولا تركيب ولا
صدق ولا كذب) حاصل ان حال الاسماء والكلم في الالفاظ كحال المعانى المفردة في انه
كما لا تفصيل ولا تركيب ولا صدق ولا كذب في المعانى المفردة المفعولات لعدم الاجراء
فيها كذلك لا تفصيل في الالفاظ المفردة وكما ان المعانى المفردة لا يعقل فيها الصدق
والكذب كذلك الالفاظ المفردة لا يفهم منها الصدق والكذب فهذا نظير في عدم فهم
التفصيل منها لا ان السلب ينتمى الى السواء اذ سلب التفصيل وغيره في المعانى على وفي
الالفاظ استقرايى (بل لا يفيد المعنى) بل للفرق معناه لان المفرد لا يفيد المعنى فضلا عن
الدلالة بالاجمال والتفصيل فانها مرتبتان بعد اعادة المعنى والمراد بالافادة الافادة الاولى ابتداء
واما في المرتبة الثانية فلا ينكر افادته (والا) اى وان لم يكن كذلك بل اباد المعنى (ازم الدور)
ودليل ما قال في الحاشية لان الدلالة موقوفة على العلم بوضع اللفظ للمعنى وهذا العلم موقوف

على العلم بالمعنى توقف الكل على الجزء فلو كان العلم بالمعنى موقوفا على الدلالة لزم الدور وقد ينتقض بالمركب وبجواب الفرق انتهى (قوله وقد ينتقض بالمركب الخ حاصله ان هذا الدليل يجري في المركب ايضا بان علم الوضع فيها ايضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور فيه كما يلزم في المفرد فيلزم ان لا يكون المركب ايضا دالا على المعنى هـ فوله وبجواب بالفرق الخ حاصله ان بين المفرد والمركب فرقا بان علم المعنى في المركب انما يتوقف على العلم بوضع مفردات العلم بوضع المركب لما حصل الاختلاف في المركب عند توافقي المفردات في المعاني مع ان الفرق واضح بين قرأنا كرم موسى عيسى وبين كرم عيسى موسى الا ان يقال ان الهيئة من اقسام المفردات فلا يبقى الاتفاق في المفردات عند اختلاف الهيئة فلما حصل الاختلاف فانهم (وانما منه) أى من اللفظ المفرد (الاعضار) أى لا يترتب على وضع المفرد له معنى الا الاحضار في ذهن السامع والنفاهة اليد لانه يحصل منه المعنى ابتداء وبديل عليه اللفظ ويقتد المعنى واذا لم يفتد المفرد معنى (فلا يصح التعريف به) أى بالمفرد (الالفظيا) أى لا يصح تعريف المعنى المفرد سواء عبر عنه بلفظ آخر او بلفظ المفرد الموضوع بازائه التعريف لفظيا لوجود الاعضار ولا يكون حقيقة بالعلم الافادة تحقيق المقام بحيث يتضح الغرام ان وضع المركب للافادة أى لتعصيل صورة المعنى الغير الحاصل في الذهن ابتداء ووضع المفرد للاعادة أى لا يحصل معناه في الذهن ابتداء من لفظه بل مرة ثانية بالتوجه اليه واليه اشار المصنف بقوله وانما منه الاعضار فقط أى لا يفتد المعنى من لفظه والالزم الدور لان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا اذا علم ان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى فيكون علم الوضع سابقا على علم المعنى من اللفظ وهذا العلم لا يكون الا اذا علم المعنى اولا ليوضع اللفظ بازائه وبديل عليه فكان علم المعنى سابقا على الوضع والوضع كان سابقا عليه كما عرفت فكان علم المعنى سابقا على سابقه فصار سابقا على نفسه ايضا فيلزم الدور وهو تقدم الشيء على نفسه لا يقال السابق على الوضع علم المعنى نفسه والمسموق عليه من اللفظ فاعتلّف الجهتان فلا يكون المسموق سابقا من جهة واحدة ولا متقدما على نفسه بهذه الجهة فلا يلزم الدور لانا نقول كلامنا في المعنى من اللفظ ابتداء بمعنى انه ما كان حاصله في الذهن اصلا فحصل من اللفظ فيه نفس حصوله يكون بعد الوضع وتوقف علم الوضع على علم المعنى يقتضى نفس حصوله قبل فيتوقف نفس حصوله على نفسه وهذا هو الدور (ونقض بالمركبات بان هذا الدليل يجري في المركبات ايضا اذ علم الوضع فيها ايضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور كما في المفرد فهذا يقتضى عدم دلالة المركب على المعنى وعدم افادته له (وبجواب بان علم المعنى فيه على الوجه الكلى يكفي لحصول العلم بالوضع والعلم بالوضع ليس بموقوف على الجزئ الموقوف عليه الذى هو موقوف على الوضع على الكل وهو ليس بموقوف عليه بل الامر بالعكس

فالموقوف والموقوف عليه متغايران ان لا يلزم الدور كما اذا قلنا غلام زيد مثلا نصورنا
 اطرافه والنسبة بينهما وعلمنا ان الاضافة للاختصاص وانتقلنا عند التلفظ الى خصوصية العلامة
 لزيد وهذا المعنى خاص حصل في الذهن ابتداء ولم يحصل له من قبل فالمركب الاضافي افاد
 المعنى الجديد وهو موقوف على العالم بالوضع والعالم بالوضع ليس موقوف على هذا الخاص
 بل على علمه الكلي وهو ان الاضافة يفيد الاختصاص ولا يحتاج في معرفته الى تعميل عالم
 الجزئيات المنفصلة فالموقوف جزئي والموقوف عليه كلي فلا يلزم الدور (وان قلت لادور
 في بعض المفردات ايضا فهذا فان وضعه عام باعتبار المفهوم الكلي وهو كل محسوس موجود
 في الخارج والموضوع له هو الجزئيات كزيد وعمر و بكر وغير ذلك فلا يتوقف العلم بالوضع
 على المعنى الجزئي بل على الكلي فكيف يصح قوله والمفرد لا يفيد المعنى على الاطلاق (قلت
 ان المراد بالمفرد ههنا المفرد الذي لا يشابه المركب في الوضع النوعي واما المفرد الذي
 يشابه المركب في الوضع النوعي كاسماء الاشارة واسمى الفاعل والمفعول وغير ذلك فهو
 والمركب بيان لا كلام لذا فيه فظهر ان المفرد لا يفيد المعنى ولا يكون التعريف به اللفظيا
 واما الاضمار فقط واما المركب اذا عرف بمركب فقد يكون تعريفه حقيقيا وقد يكون
 لفظيا واذا عرف المفرد بمركب يكون حقيقيا اذا كان التفصيل المستفاد منه مقصودا واما
 اذا لم يكن كذلك يكون لفظيا واذا عرف بمفرد يكون لفظيا اذا كان مرادف له والافتراض
 هنا مبني على ما قال الشيخ من ان المفرد لا يدل على التفصيل فتفكر وتشكر هذا ما تبسر

لنا من شرح القسم الاول من الكتاب بفضل الملك الوهاب وارجو من فضل

ومنه ان يوفقني ويسر لي شرح القسم الثاني الى آخر الكتاب انه

الميسر للصعاب والفانع لبعققات الابواب وعليه التوكل

في كل باب وبه الاعتصام في البداية والنهاية

واليه الباب وصلى الله على

خير خلقه محمد وآله

واصحابه الى يوم

الحساب

شرح تصدیقات سلم الاملا مبین



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على رسول محمد وآله واصحابه
 اجمعين (لما فرغ المصنف عن بيان القسم الاول من قسمي العلم وهو التصور وما يتعلق
 به وما يتركب منه مع لواحقه اراد ان يشرع في بيان القسم الثاني وهو التصديق ويفصل مباحثه
 فقال (التصديقات) جمع تصديق وهو في اللغة بطلاني على ثلاثة معان الاول ماخوذ من الصدق
 بمعنى وصفي القضية وهو عبارة عن الاذعان بصديق القضية اي التصديق بان معنى القضية
 مطابق للواقع ويعبر عنه في الفارسية براسـت دانشـن وصادق دانستن (والثاني ماخوذ في
 اللغة من المعنى الاول وهو عبارة عن الاذعان بمعنى القضية اي التصديق بان المعمول ثابت
 للموضوع مثلاً في الواقع ويعبر عنه في الفارسية بگرویدن وهور کردن وهذا المعنى هو
 التصديق المنطقي والمبحوث عنه فيه (والثالث ماخوذ من الصدق بمعنى وصفي القائل
 المتكلم وهو الاذعان بالاخبار والانتساب وذلك يرجع الى الاذعان بان المتكلم مخبر عن
 الكلام المطابق للواقع وان الانتساب والحكم واقع عنه على ما هو عليه ويعبر عن هذا
 المعنى بالفارسية براسـت گودانستن والفرق بين الاولين والثالث ظاهر واما الفرق بين
 الاول والثاني فبان الاول متعلق بوصفي القضية وهو صدقها بان يعصل الاذعان بالقضية التي
 موضوعها هذه القضية ومعمولها صدقها والثاني متعلق بنفس القضية ببيان يعصل الاذعان
 لقيام زيد مثلاً وهو حاصل قبل حصول المعنى الاول (فان قلت انهم قالوا ان التصديق المنطقي

هو التصديق اللفوي وان التصديق المنطقي هو التصديق الاول والتصديق اللفوي هو التصديق الثاني مع انك قد عرفت ان التصديق المنطقي المبحوث عنه فيه هو التصديق بالمعنى الثاني لا الاول فيلزم المناقاة فلت اراد بالاول ما هو اول بحسب المرتبة في الجدول ولا شك ان المعنى الثاني حاصل قبل حصول المعنى الاول فكان هو التصديق الاول والاول تصديق ثان فصح ان التصديق المنطقي هو التصديق الاول فهو منطقي ولفوي والثاني في النشتر ما هو الاول بحسب المرتبة والاول هو الثاني بحسبها فهو تصديق لفظي فقط فصح ان التصديق اللفوي هو التصديق الثاني والثالث لا يبحث عنه في المنطق وعند حسب الامام ان التصديق يطلق على القضية اطلاق اسم العلم على المعلوم وعند الحكماء هذا الاطلاق اطلاق اسم العلم بالخبر على الكل اذ الادعاء علم يتعلق بالنسبة وهي جزء للقضية هذا اذا كان التصديق على معناه وما اذا جعل بمعنى التصديق فهو صادق على القضية وعلى خبرها وليس من قبيل نقل اسم العلم الى المعلوم وهو القضية فافهم (الحكم) الظاهر المراد منه التصديق والادعاء وفي بعض الشروح وهو العقد المعتقد بين الموضوع والمحمول والنسبة وقد يطلق على الوقوع والافتقار وقوع وعلى المعكوم به فعلى تقدير ارادة الوقوع والافتقار يكون اضافة الانكشاف الى الاتعاد من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف وعلى تقدير ارادة الاول وان كان الاضافة على حالها امكن باباه قوله والنسبة انما يدخل في نطاق الحكم بالتبعية وهو يقتضى عدم تعلق الحكم بالنسبة وهو يقتضى تعاقبه بالاتعاد الذى هو النسبة الخبرية الا ان يتكافى ويقال ان الانكشاف حقيقة مضاف الى الامر بين ومعناه انكشاف الامر بين من حيث الاتعاد ويلائمه قوله دفعة وانما اضيف الى الاتعاد لتوقف الانكشاف دفعة على الاتعاد (منه) اى من الحكم وانما عدل عن حرف التردد الموجب للعصر بين الاجمالي والتفصيلي مع انعصاره فيما لعدم الجزم بالحصر (اجمالي) لوجود معنى الاجمالي فيه (وهو) اى الاجمالي عبارة عن (انكشاف الاتعاد بين الامر بين اى ظهوره عند العالم بحيث لا يبقى التباس (دفعة واحدة) اى مرة واحدة من غير ان يكون تصور الطرفين سابقا على تصور الاتعاد بل يحصل الطرفين والحكم في الذهن معاً مرة واحدة كما قال في الحاشية كما اذا راينا جدارا ابيض فاما اذا بصرنا جدارا علمنا انه ابيض من غير ان يلاحظ الجدار منفردا ولا يلاحظ النسبة الحكمية ثم يحكم بالاتعاد (فان قلت ان في الاجمال ثلثة امور الموضوع والمحمول والنسبة الاولى ان يقال انكشاف الاتعاد بين امور (قلت وجود النسبة ليس كوجود الطرفين بل انهاى عبارة عن الارتباط بينهما فلا يوجد حقيقة الا الامر ان قلنا قال بين الامر بين (ومنه) اى من الحكم (تفصيلي) لوجود معنى التفصيل فيه (وهو) اى التفصيلي (المنطقي) اى المبحوث عنه في المنطق (الذى يستدعى صوراً متعددة) وهى صورة الموضوع والمحمول والنسبة (مفصلة) على حدة (منفردة) احدهما عن الآخر بان يلاحظ الموضوع اولاً ثم يلاحظ المحمول منفرداً عنه ثم يلاحظ النسبة الحكمية بعدهما ثم يحكم بالاتعاد فهنا انكشاف الاتعاد ليس دفعة اى مرة واحدة بل على سبيل التدريج بعد المرات الكثيرة كما يظهر لك اذا اخبرك شخص ان الجدار ابيض فيحصل في ذهنك اولاً معنى الجدار

ثم معنى الابيض ثم نسبته الى الجدار ثم الحكم بالانحداد فهذا تصديق تفصيلي (فان قلت اذا كان الحكم عبارة عن الادعان كما هو الظاهر والادعان بسيط اذ هو كيفية ادراكية او من لواحق الادراك وعلى كلا التقديرين ليس فيه امر ان فكيف يتصور فيه معنى الاجمال والتفصيل والتقسيم اليهما) قلت كونه مجعلا ومفصلا على هذا التقدير باعتبار اجمالية متعلقه وتفصيليته وهو القضية ولا شك في وجود معناهما فيها فهي مجعلة ومفصلة بالذات والحكم المتعلق بها بالعرض (لا يقال ان متعلق الحكم انما هو القضية المجعلة كما يستقضى عن قريب فكيف يتصور تفصيليته باعتبار المتعلق) (لانا نقول المجهول معنيان الاول ان يحصل الطرفان والنسبة بينهما في الذهن دفعة وبلا حظ بلعاط وحراني والثاني ان يترتب الاجزاء في الحصول ولو حطت باحاطات متعددة ثم يلاحظ بلعاط واعد الحكم المتعلق بالمعنى الثاني تفصيلي اذ له نسبة الى التفصيل ولا ينافي القول بتعلقه بالاجمال اذ الاجمال يعم الهنئين فصيح التقسيم اليهما باعتبار المتعلق (فان قيل بين الاجمال والتفصيل منافاة فكيف يكون شرع واحد مجعلا ومفصلا) قلنا وجودهما في وقت واحد في شرع واحد من جهة واحدة ممكن ومنع واما بحسب الاوقات والجهات فلا مشاحة فيه وهما يوجد التفصيل اولاً ثم يوجد الاجمال ثانياً واطلاق الاجمال في هذا الوقت لا ينافي اطلاق التفصيل بحسب ما قبله فلا منافاة (والنسبة) اي النسبة التامة الخبرية (انها تدخل في متعلق الحكم) اي التصديق (بالضرورة) اي بواسطة الغير بالذات والتصديق بتعلق اولاً وبالذات بالموضوع والمجهول وثانياً بالعرض بالنسبة بينهما من ايمان متعلق الحكم وفيه اختلاف فعند البعض هو نفس معنى القضية المركبة من الموضوع والمجهول والملاحظين باحاط استقلالاً وبعضهم قال بتعلقه بمعناه الاجمالي اولاً والحاصل بعد التفصيل وعند البعض الموضوع والمجهول حال كون النسبة رابطة وهذا الاحتمال منسوب الى الشيخ ايضاً والمشهور ان متعلق الحكم هو النسبة الرابطة ويحتمل ان يكون متعلقاً بالنسبة بعد ملاحظتها باللعاط الاستقلالي (قال في الحاشية اختلف في ان متعلق الحكم اي الابقاع اما الوقوع الذي هو جزء القضية او القضية نفسها المشهور هو الاول والتعقيق هو الثاني وهو مختار مير باقر داماد والفاضل المصمود الجوني انتهى فرد المصنف ما هو المشهور واستدل عليه بقوله (لانها) اي النسبة (من المعاني الخرفية) الغير المستقلة (التي لا تلاحظ بالاستقلال) ولا بد في متعلق التصديق منه فلا يكون النسبة متعلقة (وانما هي) اي النسبة (مرآة) اي واسطة (لملاحظة الطرفين) اي الموضوع والمجهول هذا بيان لعدم استقلال النسبة حاصلاً ان النسبة مرآة لملاحظة الطرفين فلا يلاحظ بدون الطرفين ولا يكون مستقلة ولا صاحبة لتعلق التصديق بشرط الاستقلال في متعلقه اذ متعلقه يكون معلوماً ومقصوداً والمرآة غير مقصودة ورد الاحتمال الاخير بان النسبة اذ لوحظت بالاستقلال خرجت عن القضية اذ القضية هي الموضوع والمجهول والنسبة الرابطة بينهما هي معنى رابطي غير مستقل والملاحظة بالاستقلال غير هاهنا والوجدان السليم يحكم بان متعلق التصديق لا يكون غار جاعاً عن معنى القضية فلا يكون النسبة المستقلة التي جعلت معنى اسماً غار جاعاً عن القضية متعلقاً للتصديق والاحتمال الاول مردود بالدليل الذي ذكر لعدم

تعلقه بالنسبة بان القضية مركبة من الموضوع والمحمول المستقلين ومن النسبة الغير المستقلة
والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل ومتعلق التصديق لا يكون المستقلا والاحتمال
الثالث لا يغلو عن تعسف اذ مناط التصديق على الربط فكيف يكون متعلقا بما يكون الربط خارجا
عنه ولذا قال الفهماء بتعلقه بالنسبة الرابطة فالقول بتعلقه بالموضوع والمحمول اللذين ليسا مناطه
واخراج ما هو مناطه عنهما كما ترى فبقى احتمال تعلقه بالقضية المجملة وهذا هو الظاهر مما قال المصنف
(بل انما يتعلق الحكم حقيقة بفاد الهيئة التركيبية) اى بها يفيد الهيئة التركيبية ويحصل بعدها
(وهو) اى المفاد (الاتحاد مثلا) اى اتحاد المحمول بالموضوع بان يلاحظ بلحاظ وحدانى وحمل
الاتحاد على معنى النسبة وان كان لا يحتاج الى تكلف لكن يلزم من حمل كلامه عليه حمل كلام القائل
على ما لا يرضى ويمكن الحمل على الاحتمال الاول المذكور فى المتعلق كما قيل ان اللام فى الاتحاد عوض
عن المضاف اليه اى الموضوع والمحمول بان يكون اضافة الاتحاد الى الموضوع والمحمول من قبيل
اضافة الصفة الى الموصوف بمعنى الموضوع المتحد مع المحمول لكن يلزم عليه ما يلزم على المشهور
من ان القضية مركبة من النسبة الغير المستقلة والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل (ولك
ان تقول اننا لانم ان المركب من المستقل وغيره غير مستقل مطاقا بل الغير المستقل الذى يحتاج الى امر
خارج عن المركب فالمركب منه يكون غير مستقل واسما هو محتاج الى اجزائه فالتركيب منه لا يستلزم
عدم استقلاله وفى القضية كذلك فلا تكون غير مستقلة واحتمال ارادة النسبة الملحوظة باللحاظ
الاستقلالى من الاتحاد بعيد اذ الاتحاد يقتضى الارتباط والاستقلال باياه فالاولى ان يعمل على القضية
المجملة كما هو الظاهر (فان قلت ان المجملة قضية والقضية مركبة من النسبة الغير المستقلة
فتكون غير مستقلة كما فى المفصلة) قلت الاستقلال وعدمه تابع للحاظ والاجزاء فى القضية المجملة
ملحوظة على سبيل الابحاز فلا يتعلق للحاظ بالنسبة الى الذات لتكون غير مستقلة بل للحاظ
الواحد يتعلق بجميع الاجزاء (لا يقى ان التصديق اذا تعلق بالمجمل فيلزم انتفاء وعند التفصيل مع انا
نعلم بالضرورة ان تصديقنا بان زيد قائم باقى سواء لاحظناها بالاجمال او التفصيل (لانا نقول عند
التفصيل وان انتفى الاجمال عن المدركة لكنه باقى فى الجزالة فهو كافى لتعلق التصديق الا ان يقال
خزانة العقولات عندهم العقل الفعال وليس فيه الاجمال والتفصيل بل القضايا عاصنة فيه وهو خزانة
لها نفسها من دون اعتبارها اذها لا يتصور ان الالاتعاقب وهو من خواص الماديات والزمانيات
والعقول المعردة برية عن الزمان والمادة فلا يتصور فيها التعاقب الذى هو مناط الاجمال والتفصيل
فاذا انتفى المناط انتفى المنوط فلا يتصور ان فيها (والحق فى هذا المقام ما قال استاذ الاستاذ ورضى به
الاستاذ قدس سرهما ان متعلق التصديق هو المحكى عنه لانه المقصود من الحكاية والحكاية انها هى
مرآة له ووسيلة اليه فهو الموجود فى الخارج والذهن بلا اعتبار معتبر واختراع مخترع فالادعان
لا يتعلق الا بالمقصود لا بالوسيلة (فان قيل ان المحكى عنه خارج عن الحكاية والقضية فيلزم تعلق
التصديق بالخارج (قلنا وان كان خارجا لكنه المقصود منها والذهن المستقيم يحكم بان
تعلق التصديق بالمقصود اولى من تعلقه بالتوطئة المحضة والوسيلة الصرفة وليس المحكى

عنه مركبا من النسبة الحكاية يلزم كونه غير مستقل اذ هو عبارة عن الوجود الخاص مع ملاحظة
 العمل في الاعراض المنضمة كالسواد والبياض مع ملاحظة منشأ الانتزاع في المنتزعة وفي الذاتيات
 مع ملاحظة الذات ولاشك في وجود المراتب اذ هي متعققة بلا اعتبار معتبر والنسبة اعتبارية
 ويمكن جعل كلام المصنف عليه اذ مرتبة المعكى عنه هو الاتحاد ولاشك في كونه مفاد للهيئة التركيبية
 اذ هي مرآة له وهو مقصود منها فقدر ونفكر (ثم القضية) التي يتعلق بها التصديق والاذعان (تم
 بامور ثلثة) بحيث لا يحتاج الى امر آخر سواها اولها الموضوع وثانيها المحمول و (ثالثها) اى
 ثالث الامور الثلاثة (نسبة اخبارية) اى نسبة تامة خبرية (حكاية) عن الواقع ولم يذكر المصنف
 الاول والثاني لظهورهما وعدم الاختلاف فيهما فالقضية سواء كان المحمول فيها الوجود او العدم
 او غيرها لا يتم الا بثلاثة امور الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية الحكاية عن الواقع بمسبها
 يحتمل الصدق والكذب هذا هو مذهب القدماء وليس عليه دليل الادعاء الضرورة بان المفهوم
 من زيد قائم هو النسبة الواحدة المعتبرة بالفارسية بهست ونيست واما عند المتأخرين في
 مركبة عن اربعة اجزاء اربعها النسبة التقيدية كما تثقف عليه (فان قلت ان زيدا موجود غير
 محتاج لان العجم يقولون في ترجمته زيد هست ولا يذكر ون الرابطة فلو كان فيه الرابطة سوى
 الجزئين يقولون في ترجمته زيد هست است كما يقولون في ترجمة زيد كاتب زيد نو يستند است
 فعلم ان في الهليات البسيطة التي فيها المحمول نفس الوجود جزئين يتم بهما فكيف يصح ان القضية
 مطلقا لا يتم الا بثلاثة امور (قلت القضية مطلقا سواء كانت عليقة بسيطة او مركبة مشتملة على الرابط
 في مرتبة الحكاية والتفاوت بينهما انما هو في مرتبة المعكى عنه بان البسيطة ليست مشتملة على
 الوجود والعدم الرابطين في مرتبة المعكى عنه لانه الوجود في نفسه وعدمه كذلك بخلاف
 المركبة فانها مشتملة عليها فان زيد كاتب في مرتبة المعكى عنه هو زيد في حالة الكتابة بخلاف
 زيد موجود اذ حالة الوجود ليست مغايرة لزيد الموجود في الخارج وعدم ذكر العجم الرابطة في
 ترجمته لكفاية المحمول (لا يقى ان زيد موجود لو كان مشتملا على الرابطة لكان مصناه ثبوت
 الوجود لزيد والثبوت والوجود متراد فان يلزم موجودية الوجود بهذا الوجود (لانا نقول
 الرابط في مرتبة الحكاية عبارة عن ربط المحمول بالموضوع ايجابا وسلبا والقضية تتم بهذا الربط
 وهي النسبة التامة الخبرية وهذا الربط ليس وجود الموضوع والمحمول بل آلة لملاحظتهما ومرآة
 لهما غير مستقل يوجدينهما فلا يلزم موجودية الوجود بهذا الوجود ولو كان الربط في الهليات
 البسيطة في مرتبة المعكى عنه يلزم ان يكون للموجود وجود وثبوت الوجود للموجود بنفسه لا
 كثبوت غيره له فان موجودية كل شئ بالوجود بخلاف الوجود فانه موجود بنفسه في مرتبة الحكاية
 مشتملة على الربط الغير المستقل المقابر للوجود المستقل المحمول بخلاف مرتبة المعكى عنه
 فانه ليس فيه ربط اصلا فيلزم ان يكون للموجود وجود فانهم (ومن ههنا) اى من ان القضية تتم
 بامور ثلثة (يستبين) اى يظهر (ان الظن) الذي هو قسم من التصديق عبارة عن اذعان الجانب

الراجع وفيه احتمال الجانب الآخر المر جوح (اذعان بسيط) لا تركيب فيه من الراجع والمر جوح
هذا الإشارة الى الاختلاف في تركيب الطن وبساطته وما هو الحق عند المصنف رحمه الله تعالى
من البساطة قال في الحاشية ذهب اوهام الاوساط الى ان الطن اذعان مركب من الطرفين الراجع
والمر جوح والحق ليس كذلك بل هو حكم بالطرف الراجع حكما بسيطا لكن لولا حظ هناك
العقل الطرف المر جوح يجوز تجويزا ما وما ان تجويزه داخل في ذلك الحكم فكلما والتفصيل
في شرح المختصر انتهى (حاصله انه عند اوهام الاوساط تجويز الجانب المر جوح داخل في الحكم
والطن مركب من الراجع والمر جوح وعبرة عن مجموعهما وعو مزعوم الامام ايضا والحق ان الطن
ليس بمركب منهما بل هو حكم بالراجع فقط من غير دخول امر آخر فيه بحيث يكون جن معناه
نعم لولا حظ العقل عند الطن الجانب المر جوح يجوز تجويزا ضعيفا لان هذا التجويز
داخل فيه وهذا التجويز يسمى بالوهم وفصله شارح مختصر الاصول عند الملة والدين بان
الطن اذعان بسيط وهو الراجع المتعلق بالنسبة اليجابية في القضية الموجبة والسلبية في
السالبة لكنه بحيث لولا حظ الطن الطرف المقابل لتعلقه جوزه تجويزا ضعيفا وايضا يلزم
كون اجزاء القضية اربعة كما قال المصنف رحمه الله تعالى (الا) اي وان لم يكن الطن اذعانا
بسيطا بل مركبا كما ذهب اليه اوهام الاوساط (لصار اجزاء القضية هناك) اي في صورة الطن
(اربعة) اذ المطنون يكون قضية واحدة فاذا كان الطن مركبا من الراجع والمر جوح والنسبة
الواحدة فيعيا يستحيل ان يكون راجعة ومر جوعة فلا بد فيها من النسبتين احدهما راجعة والاخرى
مر جوعة فصار اجزاء القضية اربعة (فان قلت يجوز ان يكون احدي النسبتين داخل في القضية
والاخرى خارجة فلا يصير اجزاؤها اربعة) قلت يلزم تعلق الطن الذي هو قسم من الاذعان
بخارج القضية وهو خلاف ماقرر عندهم (لا بد) لم لا يجوز ان يكون النسبة الخارجية داخل في
القضية الاخرى (لانا نقول يلزم حينئذ كون المطنون قضيتين وهو خلاف ما عرفت وقد نقرر
كون الطن اذعانا بسيطا بان الطن لا يحصل الا اذا تعلق بالوقوع واللا وقوع وفي القضية الموجبة
المطنونة يكون الوقوع راجعا وسلبه مر جوعا وفي السالبة بالعكس فلو كان الطن مركبا منهما يلزم
اجتماع النقيضين وهو الوقوع واللا وقوع في الموجبة والسالبة وهو محال وما يستلزمه باطل فتركيب
الطن يكون باطلا فلا يكون الا بسيطا وهذا كله اذا كان الكلام في الطن المعتبر المبعوث عنه
عندهم فانه يتطابق بالقضية الواحدة والمطنون حينئذ قضية واحدة ولا يمكن ان يحدث في الذهن
عند الطن قضيتان مشتملتان على النسبتين يتعلق الطرف الراجع من الطن باحدهما والمر جوح
بالاخرى فلا يصير اجزاء القضية اربعة ولا يلزم اجتماع المتنافيين في قضية واحدة والحكم بالبساطة
لا يقتض بالطن بل الشك والوهم وغيرهما بسائط فان كلما كيفيات غير مركبة (والمتأخرون) من
المناطقين القائلين بتربيع اجزاء القضية (زعموا ان الشك) الذي هو من اقسام التصور عبارة
عن تساوي الطرفين من غير تر جميع احدهما على الآخر كما في الطن (يتعلق بالنسبة التقييدية)

التي بها يصير احد الطرفين قيما للآخر من غير الحكم عليه (وهي) اى هذه النسبة التقييدية (مورد الحكم) اى يرد عليه الحكم وهو الوقوع واللاوقوع (ويسمونها) اى يسمى المتأخر ون هذه النسبة التقييدية (النسبة بين بين) لكونها بين الوقوع واللاوقوع مترددا بينهما من غير ان يحكم باحدهما بعد (واما الحكم بمعنى الوقوع) اى النسبة التامة الايجابية (واللاوقوع) وهو النسبة السلبية التامة (فلا يتعلق به) اى بهذا الحكم (الاتصديق) فالشك والتصديق متعلقان بالقضية ومتعلقهما لا بد ان يكونا متغايرين فلا بد في القضية من النسبتين يتعاق باحدهما الشك وبالاخرى التصديق فيكون اجزاء القضية اربعة فالمتأخرون لما زعموا التصور والتصديق متغايرين باعتبار المتعاق والنسبة التي يتعاق بها الشك لا يتعلق بها التصديق والالم يبقى المتغاير بينهما بحسب المتعلق فلتتعلق التصديق بكون نسبة اخرى وهو الوقوع واللاوقوع فقالوا ان القضية مركبة من اربعة اجزاء الموضوع والمحول والنسبة التقييدية والنسبة التامة الخبرية والمتقدمون فائقون بالتغاير بينهما بحسب الذات فقط لا بحسب المتعلق فمتعلقهما عند المتقدمين واحد واشتاراه المصنف رحمه الله تعالى ورد على المتأخرين بقوله (اعجبني قولم) اى اوفعني في التعجب قول المتأخرين ان المتغاير بين التصور الذي هو الشك وبين التصديق باعتبار المتعلق (امافهموا) اى لم يسبق ذهنهم ولم يات في فيهم (ان التردد) الذي هو الشك (لا يتقوم) اى لا يتحصل (مالم يتعلق) اى التردد (بالوقوع واللاوقوع) الذي هو مكايه فان الشئ مالم يصر مكايه لا يتقوم به التردد اذ التردد حقيقة عبارة عن تجويز مطابقة المكايه وعدمها لنفس الامر تجويزا مساويا من غير ترجيح فما لم يتعلق بالوقوع كيف يتحصل كما لا يغني فتعصل بدونه مع فهو متعلقه (فان قلت يجوز ان يتعصل بالنسبة التقييدية من حيث وقوعها ولا وقوعها او بمجموعهما) قلت حبشية الوقوع اذا كانت خارجة عنهما فهي غير صالحة لتعلق التردد كما علمت وان كانت داخله فهي كافية ولا حاجة الى امر آخر سواء (فالمدرك) اى المعلوم (في الصورتين) اى صورة الشك والتصديق (واحد) وهو الوقوع واللاوقوع (والتفاوت) في الصورتين (في الادراك) بان الادراك في الصورة الثانية (اذعاني) وفي الصورة الاولى (ترددى) فليس المتغاير بينهما بحسب المتعلق بل بحسب الذات فان من لوازم التصديق تعلقه بامر خاص بحيث لا يتعلق بغيره والتصور يتعلق بكل شئ حتى ينتقضه فصارت اللوازم مختلفة واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات بحسب الذات (فيه نظر بان اختلاف اللوازم مطلقا لا يدل على اختلاف ذوات الملزومات بالذات بل اذا كان اللوازم لوازم الذات وصارت مختلفة يدل على اختلاف الذات وهو بعد في حيز الخفاء (فقول القدماء) بتثايت اجزاء القضية (هو الحق) للدلالة الوجدان السليم على وحدة النسبة وعدم الدليل على تعددها (وهي) اى في مقام القضية (شك) من جانب المتأخرين على المتقدمين (وهو) اى الشك (ان المعلومات الثلث التي هي مجموع اجزاء القضية متحققة في صورة الشك (مع انها) اى القضية (غير متحققة على ما هو المشهور) حاصل الشك ان القضية اذ انتمت بالاجزاء الثلاثة كما قال المتقدمون يكون جميع اجزائها تلك الاجزاء الثلاثة وهي الموضوع والمحول

والنسبة التامة الخبرية وانما نعلم بالضرورة ان كلما تحقق جميع اجزاء الشئ تحقق ذلك الشئ لا محالة اذهو عبارة عنه وفي صورة الشك جميع اجزاء القضية متعققة مع عدم تحقق القضية على ما هو المشهور فعلم انها ليست جميع اجزائها بل اجزاء اخرى سوى الثالثة وهو مفقود في صورة الشك فلذا لم يتحقق القضية وان لم يكن لها جزء سواها يلزم عدم تحقق الشئ عند تحقق جميع اجزائه وهو باطل بالكلية المتقررة عندهم (فيل في حله) اى في حل الشك فائله ميرزا جان (ان القضية بالنسبة الى تلك المعلومات الثالث) التى هي جميع اجزائها (كل و مجموع) (بالعرض) اى بواسطة الغير وبالمجاز لا كل بالذات وبالحقيقة (فلا يلزم تحققه) اى تحقق الكل بالعرض وهو القضية بالعرض (عند تحقق الاجزاء الثلاثة) التى هي كل لها بالعرض (كالكاذب بالنسبة الى الحيوان الناطق) فانه كل بالعرض فلا يلزم من تحقق الحيوان والناطق تحقق الكاتب ما لم يلاحظ عروض الكتابة له (حاصل الحل ان الكل على تعوين كل بالذات وبالحقيقة بحيث يكون مستقلة غير متوقفة على شئ آخر كالجموع للاجزاء وكل بالعرض بواسطة الغير سواء كان واسطة في الثبوت بان يجعل الواسطة القضية كلا بالنسبة الى المعلومات الثالث ويتصف الواسطة وذو الواسطة كلاهما بالكلية في نفس الامر او واسطة في العروض بان يكون الكل حقيقة الغير وهو الواسطة ويثبت الكلية الى القضية بواسطة هذا الغير (١) ويؤيده قوله كالكاتب فان الكاتب كل للحيوان الناطق بواسطة انصاف مجموعهما وهو الانسان بالكتابة كذلك العقد المنعقد لانعدامه والثلاثة كل لها بالذات والقضية كل لها بالعرض اى بواسطة العقد المنعقد لانعدامه وعروضها له فعند تحقق جميع الاجزاء لابد من تحقق الكل بالذات لا تحقق الكل بالعرض ولما كانت القضية كلا بالعرض الاجزاء الثلاثة فعند تحققها لا يلزم تحققها نعم كلها بالذات وهو المجموع لابد من تحققه وهو متحقق عند تحققها فلا يلزم انفكاك الكل اللازم تحققه من تحقق الاجزاء عنها (فان قلت لما لم تكن القضية كلا لتلك الاجزاء الثلاثة فبمعنى فواتهم انها اجزاء القضية (قلت معناه انها اجزاء لها صدق عليه القضية بشرط ما (وقد يقرر الحل بان المراد بالكل الكلى وبالعرض العرضى فعاصله ان القضية كلى عرضى للمعلومات الثلاثة ولا يلزم تحقق الكلى عند تحقق معروضه بل قد يحتاج في صدقه عليه بعد حصول تمام اجزائه الى شرط واعتبار امر خارج عنه كالكاتب بالنسبة الى الحيوان الناطق فانها تمام اجزاء مصداقه لكن لا يطلق عليهما اسم الكاتب الا بعد عروض الكتابة له كذلك القضية كلى عرضى للاجزاء الثلاثة التى هي تمام اجزاء معروضها لكن لا يطلق عليها اسم القضية الا بعد عروض الاذعان فعند تحققها عند تحقق الاجزاء لفقد الشرط الخارج عنها المتوقف

١ قوله ويؤيده

الخ يويد نفس

برهان الكل على

تكوين كل بالذات

وكل بالعرض

بواسطة الغير سواء

كان واسطة في

الثبوت او واسطة

في العروض فلهذا

كان ارادة النحوي

الاول والثاني الاول

من النحو الثاني في

هذا المقام اى في

الكل غير جائز

ارادة التعامل به

الثق الثاني من

النحو الثاني وايضا

بقوله كالكاتب

بالنسبة الى الحيوان

الناطق لا يعلم ما

يقول من استقلال ما

في جعل الشرح

من بيان الواسطة

في الثبوت بان

الواسطة والقضية

مرئان بالنسبة الى

المعلومات الثالث

ويتصف الواسطة

والقضية كلاهما

بالكلية في نفس

الامر فانه يلزم على

تأسيس انصاف

الواسطة حقيقة

ان يكون الاجزاء

اجزاء لها فلو لم

الاجزاء بمعناها

تتضمن الاذعان

والقضية حقيقة

وهو باطل لان

الاذعان كلية من

الاذعان بسيطة

لا يجوز ان يكونا

واحد من نفسا

بالحقيقة تحقق له

الامر وانما هو كذا

منها لا يمكن ان يكون

التي لان ظهور

الاقسام في مقام

يستلزم جواز

جميعها اية كمالا

ينبغي على اولي

الابواب ولا يلزم

استحضاره انه تعالى

عليه صدق القضية (اقول) اذا لم يكن القضية كلاً بالذات ويتوقف كليهما على امر آخر (فيجب ان
يعتبر امر آخر) لتحققها سوى الامور الثلاثة (بعد الوقوع) التي موجز القضية (وليس) امر
آخر (الا ادراكه) ان ادراك الوقوع هو الازعاج به (وذلك) اي الازعاج (خارج) عن القضية
(اجمعا) اي اتفاقا بين المتقدمين والمتأخرين فلا يكون جزأ لها (عاصل هذا القول الرد على الخلل
بان القضية اذا ثبت كليتها بالعرض بالنسبة الى الامور الثلاثة وعدم تحققها عند تحقق هذه الامور
فلا بد لتحقيقها من اعتبار امر آخر سواها بان يصير جزأ سوجباً لتحقيقها عند تحقق هذه القضية كالجزء
الصورى والامر الآخر بعد الوقوع ليس الاذعاج به وهو الازعاج به وذلك الازعاج خارج ليس
بجزء عند المنطقيين كلهم اجمعين والا يكون القضية مركبة من العلم والمعلوم وما ذهب اليه احد
بل هي المعلوم فقط عند الكل واذا لم يتوقف على امر آخر فيصير هذه الثلاثة قضية بالضرورة
فبعد تحققها عند تحقق هذه الامور كما هو المشهور يلزم ان ذلك السكك عن تمام الاجزاء بنفسه
(لا يفتى عليك ان هذا الرد وارد على التقرير الاول للخلل وامام على التقرير الثاني فلا اد القضية
ليست كلاً للاجزاء الثلاثة بل هي كلي عرض لها يتوقف صدقها على هذه الاجزاء على عرض
الازعاج بالنسبة فهو وان كان خارجاً عنها لكنه شرط لصدق العرض على معرضه فلا مشاعة
فيه (واو قبل على التقرير الاول ان اعتبار امر آخر لم لا يجوز ان يكون على سبيل الشرطية
فالوقوع فقط جزء القضية لكن تحققها مشروط بايقاع الوقوع والشرط خارج فلا يزداد اجزاء القضية
على الثلاثة ولا محذور فيه اجيب بما قال المصنف رحمه الله (واخذ الوقوع بشرط الايقاع تصحيح)
وتجوز (المجعولية الذاتية) وهي احتياج ثبوت الذاتيات الذات الى الجاهل (وهو مح) اذا كانت
عين الذاتيات وجعل الشيء عين الشيء غير معقول (عاصل الجواب ان القضية كل تلك الاجزاء
والكل عين تمامها والشيء في كونه شيئاً لا يحتاج الى علة ولا ينتظر الى جعل الجاهل فلان كان صدق
القضية على الاجزاء منتظراً الى شرط اخذ الايقاع بعد الوقوع يلزم انتظار القضية في كونها عين
تلك الاجزاء الى علة هذا هو المجعولية الذاتية المستحيلة او يقال ان الوقوع جزء القضية فلو اخذ
بشرط الايقاع في تحقق القضية يلزم ان يكون في ذاته منتظراً الى علة فيلزم تظلل الجاهل بين الشيء
وذاثيانه وهو مع اذلو تظلل الجاهل بينهما فاذا قطع النظر عن الجاهل ولو عطف نفس ذلك الشيء على
سلب الذات عند فيلزم تقوم الشيء بدون الذاتي فلا يبقى الذاتي ذاتياً لاستغنائها عنه والشيء
لا يستغنى عن جزئه كما لا يفتى وعلى التقرير الثاني لا يلزم المجعولية الذاتية اذ الكليات العرضية
في صدقها على معرضها تحتاج الى شروط وليس فيه المجعولية الذاتية لعدم كون الكلي ذاتياً
لغيره بل يلزم المجعولية العرضية وهي ليست بمستحيلة فلا يصح قول المصنف رحمه الله واخذ
الوقوع بشرط الايقاع تصحيح للمجعولية الذاتية (ولك ان تقول ان القضية وان كانت كلية عرضية
للأمور الثلاثة لكنها لازمة لها اذ مفهوم القضية اصطلاحى ولا حقيقة الاصطلاحات الا ما ثبت في
الاصطلاحات وقد ثبت ان المعلومات الثلاث فرد للقضية فيلزم ان يكون نوعاً لها ولا اقل من ان

يكون لازماً لها هيتها وتظل الجمل كما يستحيل بين الشيء وذاتياته كذلك يستحيل بين الشيء وأوامره (فإن قلت هذا لا يناسب قول المصنف رحمه الله فهو تصحيح للمجعولة الذاتية إذا للوازم ليست من الذاتيات قلت المراد من الذاتى فى كلام المصنف رحمه الله ما ينسب الى الذات سواء كان ذاتاً او غار بما عنها لازماً لها وتظل الجمل بين كل واحد منها مستحيل (قال فى الحاشية بالمعنى الغير المختار وهو جعل الشيء شيئاً كجعل الانسان انساناً وأما الجمل بمعنى الابداع واخراج الالىس عن الالىس فهو الحق انتهى بمعنى احتياج الشيء فى خروجه من العدم الى الوجود حق وأما فى كون الشيء شيئاً او ثبوت ذاتياته فهو معنى غير مختار لا يصح (والافادة) أى افادة معنى القضية احتمال الصدق والكذب (مقدم على الإيقاع) حاصلة قبله (والقضية ليست منتظرة التحصيل) بأن يتوقف تحصيلها (بعدها) أى بعد الافادة على شيء آخر بل القضية متصلة عند الافادة (تلا حاجة الى الإيقاع) عند ابيان لعدم صلاحية الإيقاع الشرطية مع قطع النظر عن التصحيح فيكون جواباً آخر للشك الذى أجاب عنه أولاً بقوله وأغل الوقوع آء (حاصله أن الشرط لا يتحقق بشون الشرط وافادة احتمال الصدق والكذب يتحقق بدون الإيقاع والقضية بعد الافادة غير محتاجة فى تحصيلها الى شيء آخر فلو كان شرطاً فكيف يتحقق القضية بدون غير منتظرة فى تحصيلها اليه (ويحصل الجواب عن سؤال مفسر تقر بزه ان الإيقاع يجوز ان يكون مقترناً بالوقوع والقضية يتحقق بعد اقترانه به من غير جعل شرطاً ليلزم المجعولة الذاتية (حاصل الجواب ان الافادة مقدم على الإيقاع والقضية ليست منتظرة التحصيل بعد ما قلنا كانت المقارنة معتبرة فيها يكون منتظرة اليها مع انها ليست كذلك فلم انه ليس بالإيقاع دغل فى القضية لا باعتبار الشرطية ولا باعتبار المقارنة وهذا حاصل ما مر عليه المصنف رحمه الله بقوله (فاعتبار نعلق الإيقاع بالوقوع مما لا دخل له) أى لذلك الاتفاق (فى تحصيل هذه الحقيقة) أى حقيقة القضية اذ طريق الدغل اما بالدخول بعرض يكون جزءاً وهو دغل بالاتفاق أو بالعرض بان يعتبر شرطاً او اقتراناً والاول نهي عن لتصحيح المجعولة الذاتية والثانى يباهى عدم انتظار القضية بعد الافادة المقدمة على الإيقاع الى شيء آخر (فالحق) فى الجواب عن الشك المذكور (ان قولنا زيد قائم مثلاً قضية على كل تقدير) من الشك والأذعان متفقة فى حالتيهما (فانه) أى هذا القول يفيد معنى محتملاً للصدق والكذب وما يفيدهما فهو القضية لانه المفهوم والمراد منها فلم ان المشكوك والمنعنة كليهما قضيتان فالقول بعدم تحقق القضية فى حالة الشك ممنوع ولا محذور فيه (ففى الشك) أى فى صورة الشك (أنها التردد) وعدم الأذعان (فى مطابقة الحكاية) للواقع (لا فى أصل الحكاية) أى ليس التردد فى أصل الحكاية (واجتمعا) أى احتمال الحكاية (ليهما) أى للصدق والكذب هذا جواب سؤال مقدر تقر بزه ان احتمال الصدق والكذب انما يكون فى الحكاية عن امر واقع والحكاية يكون بالنسبة التامة الخبرية وفى الشك التردد فى ثبوت المعمول للموضوع فلم توجد النسبة التى هى الحكاية فكيف يوجد احتمال الصدق والكذب مع انتفاء مناهلها وهى الحكاية فاذا انتفى الاحتمال انتفى القضية فلا يصح ان قولنا زيد قائم قضية

على كل تقدير ومفيد للمعنى المحتمل لهما (وحاصل الجواب أن زيد قائم قضية على كل تقدير من الشك والظن والأذعان لأنه على كل تقدير تفيد معناها وهو معنى يمتثل بالصدق والكذب والتردد في حالة الشك ليس في هذا المعنى والحكاية بل في مطابقتها للواقع لافي أصلها واحتمالها لهما فتوجد الحكاية في العمليات بكون الموضوع بحيث يحكم عليه بأنه هو المحمول وفي الشرطيات بكون القضيتين بحيث يكون الحكم بينهما بالاتصال والانفصال والحكاية نفس مفهوم القضية والمعنى عندهم مصداقاً عليه وإما لم توجد الحكاية في مفهومات الانشائيات والتصورات لم يمتثل بالصدق والكذب فاذا وجد في الشك معنى الحكاية التي هي مناط القضية وجدت القضية ولا تردد فيها بل في مطابقتها للواقع وهو معنى خارج عنها (فإن قلت أن كل واحد من الشك والظن والتصديق لا يكون إلا متعلقاً بالقضية فاذا كان كل واحد في المطابقة المعارضة للنسبة الخارجة عن القضية يلزم تعلق الشك وغيره بالخارج لا بالقضية (قلت أن التردد ليس بمعنى أن النسبة وجودها وعدمها سواء في أجل الحكاية بل اعتبار ملاحظة المطابقة معها بمعنى أن النسبة النامة للخبرية المتحققة في هذه القضية إذا انحلت مطابقتها للواقع حكمت أن لا رجوعاً لها في المطابقة واللامطابقة نيباً (والقول الفصل في هذا المقام ما قال السيد الزاهد أن القضية إذا عرفت بقول يمتثل بالصدق والكذب أو ما يقار به فيقر المصدق به قضية وإذا عرفت بقولاً يصح أن يقال لقائله أنه صادق فيه أو كاذب أو ما يقار به فهو ليس بقضية والسرفيه أن في التعريف الأول احتمال الصدق والكذب بمعنى وصف القضية بتعلق بنفس مفهومها من حيث هو ولا يتغافل عن القضية باقترانها بحال من الأحوال والأحكام الخارجية ومدارها على النسبة الخارجية وهي موجودة في المشكوك والمدعى فالمشكوك أيضاً قضية كالمدعى وفي التعريف الثاني نسبة الصدق والكذب إلى القائل فهو حكم متعلق بالقضية بالنظر إلى حال قائماتها من حيث إنه حاكم فيها وغير عنها لا بالنظر إلى نفسها فاذا تغافل هذه الجهة عن القائل تغافل هذا المعنى عن القضية والشك لا يقال له أنه صادق أو كاذب في العرف بالقضية أيضاً في هذه الحالة على هذا التقدير لا تنصف بالصدق والكذب ولم نعتملوها وهو من مناطها فاذا انتفى مناط القضية في حالة الشك انتفى المنوطاً للمشكوك عيشة لا يكون قضية (نعم القضايا المعتبرة في العلوم) أي الحكمية التي هي مسائلها (هي) أي القضايا (التي تعلق بها) أي بهذه القضايا (الأذعان والتصديق) وهي القضايا المصدقة لا المشكوك (إذا لا كمال) الذي هو المقصود من تعصيل العلوم (في تعصيل الشك) اذ هو غير مفيد لشيء هذا دفع توهم عسى أن يتوهم أن المشكوك لو كان قضية كالمدعى فيعتبر في العلوم مثل مع أن البحث فيها أنها هو عن القضايا المدعنة لا المشكوك (وجه الدفع أن المقصود في الحكمة تكميل النفس بتعصيل العلوم وأدراك أحوال الأشياء على ما هي عليها في الواقع وهذا لا يتيسر بدون الأذعان فلا كمال إلا فيه لافي الشك (وتدقيق المسائل المبحوثة في العلوم هي المستنبطة بالدليل أو البينة فالشك ليس بثابت بهما حصوله بتوهم معونة الكسب والفكر فلا يكون المشكوك قابلاً للبحث في العلوم فلا يقع مسألة من مسائلها فلا يعتبر فيها (هذا) أي كون زيد قائم مثلاً قضية على كل تقدير من الشك والأذعان

كما عرفت (وان كان مما لم يشرع سمعك) أى ما وصل الى اذنك وما سمعته قط (لكنه) أى هذا التعميم
 (هو التحقيق) هذه العبارة تدل على ان التحقيق المذكور تعقيل المصنف روح وما ذهب اليه احد
 (لا يقال ان التفنيز فى صرح بكونه جملة خبرية فى اصطلاح المعاني فعيب عن المصنف روح انه لم يطلع
 عليه) لانا نقول مراد المصنف روح انه لم يشرع سمعك من اقوال المنطقيين بهذا التحقيق غير قولى
 قال فى الحاشية قد اطلمت بعد تاليف هذه الرسالة على ان الفاضل الحسن الكاشى ذهب فى رسالته
 لاثبات الواجب تعالى الى ما اخترته انتهى (لا يذهب عليك عدم مطابقة الجواب للسؤال اذ هو كان
 مبنيا على المذهب المشهور فى عدم تحقق القضية عند الشك فالجواب ينبى ان يكون باختيار هذا
 المذهب الذى يبنى السائل كلامه عليه وهذا جواب بتعقيل آخر ليس هو مبنى السؤال فهو كما
 ترى وما اذا جعل هذا الكلام من تمة الرد على الحل وان لم يساعد ظاهره فلا مناقشة فيه فافهم ولما
 فرغ من بيان حقيقة القضية والجزاء التى تتركب منها شرع فى بيان ذكر الاجزاء وحاشا والدال
 عليها يقال (ثم اذا كانت الاجزاء ثلثة) أى الموضوع والمعمول والنسبة التامة الخبرية (ففيها) أى حق
 الاجزاء الثلاثة (ان يدل عليها) أى على تلك الاجزاء (بثلاثة عبارات) الفاظ الدالة عليها والدال على الجزء
 الاول من القضية يسمى موضوعا وعلى الثانى يسمى محمولا ولما كان تسميتهما ظاهرا فتركهما وبين
 الدال على النسبة التى بينهما فقال (والدال على النسبة) التى هى الحكم (يسمى) ذلك الدال
 (رابطة) تسمية للدال باسم المدلول اذ النسبة المدلولة عليها كانت رابطة فسمى الدال عليها
 باسمها (واذا العرب رما حذفت الرابطة) فلم يذكرها فى اللفظ (اكتفاء عنها بعلامات اعرابية)
 أى الحركات التى هى علامات (دالة عليها) أى على الرابطة (دالة التزامية) أى بالالتزام لا بالمطابقة
 كالرفع فى الموضوع والمعمول فانه دال على كون احدهما مبتدأ ومحموما عليه والاخر خبرا ثابتا له
 ومحموما به وهذه الدالة بالالتزام لا بالمطابقة اذ الاعراب لم يوضع للربط بل للمعاني المعنوية على
 العرب ويلزمها الربط ويفهم منه المعنى الرابطة (فيسمى القضية) المحذوفة عنها الرابطة ثنائية
 لكونها مشتملة على جزئين (حاصل ما قيل من انه اشارة الى جواب ما قال المحقق التفنيزانى والربط
 فى لغة العرب هو الحركة الاعرابية بل حركة الرفع تعقيفا او تقديرا لا غير لان قولنا زيد قائم على
 سبيل التعداد بالحركة الاعرابية لم يفهم منه الربط والاسناد واذا قلنا زيد قائم بالرفع ففهم ذلك
 منه فالرابطة هى الحركة الاعرابية فان كان الموضوع والمعمول مبنيين بالقضية ثنائية وان كانا
 معربين فثلاثية تامة وان كان احدهما فقط معربا فثلاثية ناقصة (وحاصل الجواب ان عند اهل العربية
 الربط هو سوى الحركة الاعرابية فلا تكون رابطة عندهم كما صرح به المنطقيون وانما يفهم معنى
 الرابطة عند حذفها من تلك العلامات الدالة عليها لانها رابطة اذ هى دالة على المعاني المعنوية بالذات
 والمعتبر فى الربط الدالة على النسبة بالمطابقة ودلالة الحركة الاعرابية ليست كذلك (وربما
 ذكرت) لغة العرب الرابطة (تسمى) تلك القضية المذكورة فيها الرابطة (ثلاثية)
 لكونها مشتملة على ثلثة اجزاء (والمدكور) الدال على الرابطة (وان كان أداة) لدالتها على

النسبة الثامنة الخيرية التي هي معنى حر في (لكنه) أي ذلك المذكور (ربما كافي فالبال الاسم)
 أي في صورته في القاموس القالب كالمثال يفرغ فيه الجواهر وفتح لامة أكثر وفي الصحاح القالب
 بالفتح قالب الحف وغيره (كهو) وأخوانه (ويسى) أي ما كان في صورة الاسم (رابطه غير زمانية)
 لعدم اشتغالها على الزمان هذا في العربية وأما في غيرها فهي كما قال (واستن في) اللغة (اليونانية)
 أي في لسان أهل اليونان (واست في الفارسية) أي في لسان أهل الفرس (منها) أي من الرابطة
 الغير الزمانية في اللغتين كهو في اللغة العربية منها (فان قلت أن هو وأخوانه دالة على المرجع
 لاختلافه بالذكور والتأنيث باختلاف المرجع وموضوع لما تقدم ذكره عليه وليس موضوعا
 للربط ولا مستعملا فيه فكيف يقال إنه في اللغة العربية من الربط رابط الغير الزمانية) قلت ليس
 مراد الملهة بين من هذا القول وضعه للربط واستعماله في اللغة العربية بل المراد استعارته للربط
 لعدم وجود غيره صالحا له كما قال في التهذيب وقد استعير لها هو أي لما وجد والاستعمال في بعض
 المقامات للربط استعاروه له ملانقا (لا يقال الهيئة التركيبية موضوعة للربط بالوضع النوعي
 المعتبر في المشتقات والتركيبات فالإيق أن يقال إنها هي الرابطة الغير الزمانية لاناقول الكلام
 في الألفاظ الدالة على الربط والهيئة التركيبية وإن كانت دالة عليها لكنها ليست من الألفاظ
 (وربما كان) المذكور (في قالب الكلمة) أي صورة الفعل (مكان) وأخوانه (ويسى) أي
 ذلك المذكور في صورة الفعل (رابطه زمانية) لاشتغالها على الزمان (فان قلت أن الكلمات
 الثامنة دالة على النسبة دلالة تضمنية مع أن المنطقيين لا يعدونها من الرابطة بل يقولون الأفعال
 الناقصة منها فما وجد التخصيص لها قلت مطلق الدلالة على النسبة لا يوجب كون الدال عليها
 من الرابطة بل ما كان دالا على النسبة المعتبرة وهي ما يكون جزء القضية التي تكون جزء قياس
 أو حجة بكون رابطا والكلمات الثامنة ليست مشتملة على هذه النسبة كما لا يخفى وإن كانت
 يرجع إليها بالتأويل إلى الحكم المعتبر في الجملة الاسمية والقول بأن سائر الأفعال دالة على
 النسبة فلا وجه بخصوصية مكان وغيره من الأفعال الناقصة مدفوع بأن الرابطة الزمانية يعتبر
 فيها الدلالة على النسبة بالقصد وإن دلت على غيرها أيضا والأفعال الناقصة كذلك بخلاف غيرها من
 الأفعال فافهم ولما فرغ من بيان حقيقة القضية وما يتركب منه وما يتم به شرع في أقسامها الأولية فقال
 (القضية أن حكم فيها) أي في القضية (بثبوت شيء على شيء آخر) أو (نفيه) أي نفي شيء (عنه) أي عن
 شيء آخر (فعلمية) أي فالقضية عملية لاشتغالها على المحل الاصطلاحي وهي موجبة على التقدير
 الأول لاشتغالها على الإيجاب وسالبة على التقدير الثاني لاشتغالها على السلب والمراد بهذا
 الحكم أن يكون حالا أو مآلا فاندفع النقص بالعمليات والممكنات (والا) أي وإن لم
 يحكم فيها بالثبوت والنفي سواء كان الحكم فيها بثبوت قضية على تقدير أخرى أو سلبه
 أو النفي بينهما أو سلبه (ف) القضية (شرطية) لاشتغالها على الشرط والجزاء (ويسمى) الجزء
 الأول (المحكوم عليه) في الأول (موضوعا) لوضعه وتعيينه لأن يحكم عليه (و) يسمى

الاول في الثانية (مقدما) لتقدمه في الذكر في الملفوظة والرتبة في المعقولة (و) يسمى الثاني (المحكوم به) في الاول (محمولا) لحمله على الاول (و) يسمى الثاني في الثانية (تاليا) لظهوره وتأخره في الذكر والرتبة عن المقدم وبعد الفراغ عن تقسيم القضية الى العملية والشرطية شرع في بيان الاختلاف بين المنطقيين واهل العرب في ان الحكم في الشرطية بين المقدم والتالي او في التالى فقط والمقدم فبدله وما هو الحق عنده من مذهب المنطقيين فقال (واعلم ان مذهب المنطقيين ان الحكم في الشرطية) المتصلة (بين المقدم والتالي) بالانصاف ففي قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فالحكم بين الشمس طالعة فالنهار موجود بان بينهما ملازمة (ومذهب اهل العربية انه) اى الحكم (في الجزاء) الذى هو التالى عند المنطقيين (والشرط) الذى هو مقدم فيها (فقد المسند فيه) اى في الجزاء وهذا القيد (بمنزلة الحال او الطرف) فمعنى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود عند اهل العرب النهار موجود حال كون الشمس طالعة او وقت كونها طالعة (لا يبق اذا كان معنى قولنا المذكور ما قال العربيون يرجع مفاد القضية الشرطية الى مفاد القضية العملية فحينئذ لم يكن بينهما تباين مع ان النسبة العملية والشرطية متغايران بحسب الذات لانا نقول لانسلم تغاير النسبتين عندهم وانما هو عند المنطقيين ولو سلم التغاير فيجوز ان يكون التقسيم الى العملية والشرطية تقسيما الى العملية بشرط لاشئ* والعملية بشرط شئ* التى تسمى بالشرطية ولا شك في تغاير المرتبتين فانهم (كذافي المفتاح) كتاب للسكاكى (فان قلت ان اهل العربية ايضا يقولون بالحكم بين الشرط والجزاء فان الغويين صرحوا بان كلم الجزاء تدل على سببية الاول ومسببية الثاني وهذا يدل على ان الارتباط بين الشرط والجزاء فصار الحكم بينهما على كلا النذهبين فالقول باختلاف خلاف وكيف ينكرون الحكم بينهما مع ان تغل النسبة التامة الخيرية انما يكون على كون الاول بثبوت الشئ* للشئ* والثاني بثبوت قضية على تقدير اخرى ولا شك في تغايرها والاول غير متحقق في الشرطية فلا يتحقق فيه الا الثاني فهو مختار المنطقيين فصار الحكم بينهما بالاتفاق (قلت القول بالاختلاف مبناه كلام السكاكى وهو يدل على ان الحكم في الجزاء والشرط قيد للمسند فيه وقولهم ان جاءك زيد فاعكرمه وان دخلت الدار فانت طالق الظاهر انه امر بالاكرام وقت المجيئة وبايقاع الطلاق وقت الدخول فالحكم ههنا في الجزاء والشرط قيد له الا ان يبق بالتاويل (وقيل بان الخلاف بين المنطقيين واهل العربية انها هو في القضايا التى لم يست تواليا انشاءات واما فيما فليس الا الاتفاق) (والحق ان الاختلاف بينهما بحسب اغتلاف الاغراض فان غرض المنطقيين بتعلق بنظم القياس وهو لا يمكن الا باعتبار الحكم الانصالي بين النسبتين واهل العربية نظروا الى استعمال العرب في محاوراتهم فانهم اذا قالوا ان دخلت الدار فانت طالق لا يقصدون الاخبار بالانصاف بل انها يقصدون به ايقاع الطلاق وقت دخول المرأة في الدار فصار المقصود عندهم الحكم في الجزاء المقيد بذلك الوقت الذى يفهم عن الشرط ولا خصوصية بالانشائيات اذ قال في الضوء ان اطراف

الشرطية قد خرجت من أن يكون مفيدة للسكوت عاينها فلما لم يكن مفيدة للسكوت كيف تكون
 قضية فظهر أنه لا حكم في شيء من الطرفين وإنما الحكم بينهما بالانفاق فالكلام الذي يدل على
 الاختلاف إما ساقط عن درجة الاعتبار أم مؤول فتأمل (قال السيد السند الأول) أي منذهب
 المنطقيين (هو الحق) وأيده بقوله (للقطع) أي للميقين (بصدق الشرطية) أي بكونها صادقة (مع
 كذب التالي) أي مع كون التالي كاذبا (في الواقع) وهو لا يعقل الأعلى منذهب المنطقيين (كقولنا
 أن كان زيد حمارا كان ناهقا) صادق قطعا مع كذب التالي في الواقع (ولو كان الخبر هو التالي) أي
 لو كان التالي جملة خبرية وكان الحكم فيه كما هو عند أهل العربية (لم يتصور صدقها) أي صدق
 الشرطية (مع كذبها) أي كون التالي كاذبا إذا انتفى عيشت يكون مقيدا بالشرط والشرط يكون
 قيد له فانتفاء التالي مطلقا يكون مستلزما لانتفائه مع القيد (ضرورة استلزام انتفاء التالي) وهو
 التالي ككون زيد ناهقا في المثال المذكور (انتفاء القيد) وهو التالي مع القيد المقدم أي كون
 زيد ناهقا وقت كونه حمارا (حاصل ما قال السيد السند في حقيقة منذهب المنطقيين أن الشرطية
 تكون صادقة قطعا مع كون تاليلها كاذبا كقولنا أن كان زيد حمارا كان ناهقا صادق قطعا مع أن
 التالي فيها كاذب) إذ ليس زيد ناهقا في الواقع بل هو ناطق وهذا لا يتصور الأعلى منذهب
 المنطقيين إذ على منذهب أهل العربية يكون الخبر هو التالي وكان معناها أن زيدا ناهقا وقت
 كونه حمارا فيكون التالي أي الجزء خبرا مطلقا والمقدم أي الشرط قيد له ولا شك في انتفاء الخبر في
 المثال المذكور بحسب الواقع وإذا انتفى المطلق في الواقع انتفى المقيد ضرورة استلزام انتفاء
 المطلق انتفاء المقيد إذ هو عبارة عن المطلق والقيد جميعا والمطلق جزؤه وانتفاء الجزء يستلزم
 انتفاء الكل على أن انتفاء المطلق من حيث هو هو عن الواقع لا يكون إلا إذا انتفى جميع موارد
 تحققه في نفس الأمر والتحقق في ضمن المقيد أيضا من جملة موارد تحققه فكيف يتحقق في
 نفس الأمر عند انتفاء جميع الموارد فيها وإذا انتفى انتفى المقيد وعيشت لم يبق إلا القيد فقط
 ويتحققه فقط لا يتحقق المقيد مالم ينضم القيد إلى المطلق لأنه عبارة عنهما (وقد يقال في تأييد
 منذهب المنطقيين بآدنى تغيير بأننا نعلم قطعا صدق الشرطية مع كذب المقدم فلو كان الخبر هو
 التالي كما هو منذهب أهل العربية لم يتصور صدقها مع كذبها ضرورة استلزام انتفاء القيد انتفاء
 المقيد إذ هو عبارة عن المطلق والقيد فإذا انتفى واحد منهما انتفى المقيد قطعا (قال العلامة) المحقق
 ملاجلال (الدواني) في رد ما قال السيد السند (كذب التالي في جميع الاوقات الواقعة) أي
 الاوقات التي لها وجود في الواقع (لا يلزم منه) أي من ذلك الكذب (كذبها) أي كذب التالي
 (في الاوقات التقديرية) أي الاوقات التي لا وجود لها في الواقع بل بحسب الفرض والتقدير
 (فالناهيية) في المثال المذكور (في جميع اوقات قدر) أي فرض (فيها حمارية زيد ثابتة له) أي لزيد
 (وإن كانت) الناهية ثبوتها (بحسب الاوقات الواقعة) أي النفس الامرية (مساوية عنه) عن
 زيد وأيد العلامة قوله بأنه (الآنرى أن زيد قائم في ظنى) أي إذا ظن المتكلم بقيام زيد

سواء كان مطابقا للواقع أولا وقال زيد قائم في ظني (لم يكذب) أي لم يكن التكلم كاذبا في هذا القول (بانتفاء القيام) أي قيام زيد في الواقع أي في نفس الأمر بل يكون كاذبا في هذا القول إذا علم أنه لم يظن بقيامه ويقول بخلافه فهذه القضية صادقة مع انتفاء القيام في الواقع كذلك يكون الشرطية صادقة في الواقع مع انتفاء التالي فيه (فإن قيل إن انتفاء المطلق يستلزم انتفاء المقيد فيقال وما ذكرتم من الاستلزام) بين انتفاء المطلق وانتفاء المقيد (فمسلم) أنه كذلك (لكنه لا نعلم إن المطلق هنا) أي في المثال المذكور ونظيره (متنفي) بل ثابت موجود (فإنه) أي المطلق (الماخوذ) أي الذي يؤخذ (على وجه أعم) أي في نفس الأمر (لأنها في الحقيقة في نفس الأمر متنفي وهو ليس بمطلق والماخوذ على وجه أعم الذي هو المطلق ليس بمتنفي حتى يلزم من انتفائه انتفاء الشرطية فلا يستلزم كذب التالي كذب الشرطية عند أهل العربية) حاصل إن صدق الشرطية مع كذب التالي كما يتصور على مذهب المنطقيين كذلك يتصور على مذهب أهل العربية وما قيل في عدم التصور من أن انتفاء المطلق يستلزم انتفاء المقيد فمسلم لكن المطلق هنا ليس بمتنفي فإنه الماخوذ على وجه أعم من أن يكون في نفس الأمر أي الاوقات الواقعية والافات التقديرية والمنتفي هو الاول وهو الفرد من المطلق لا المطلق وانتفائه لا يستلزم انتفاء الثاني فإن كذب التالي في جميع الاوقات الواقعية لا يستلزم كذبه في الاوقات التقديرية فالناهي في قولنا إن كان زيد حمارا كان ناهيا كان منتفيا في الواقع لكونه ناهيا عنه لكنها ثابت في جميع الاوقات التي فرض فيها حمارية زيد فلم ينتفي في جميع الاوقات وهو ما سواء كانت واقعية او تقديرية والمطلق هو هذا لاذك والمنتفي إنما هو فرد المطلق وهو الواقع فهو مقيد وانتفاء مقيد لا يستلزم انتفاء مقيد آخر فانتفاء الناهية في نفس الأمر لا يستلزم انتفائه مطلقا حتى يلزم منه انتفائه وفوت كونه حمارا ليلزم عدم صدق الشرطية مع كذب التالي فهذه الشرطية صادقة على المذهبين ولا يلزم المحذور (الآخر) أن زيد قائم في ظني المطلق فيه هو زيد قائم أعم من أن يكون في الظن أو في الواقع فبانتفائه في الواقع فقط لا ينتفي المطلق مالم ينتفي في ظن المتكلم أيضا إذا انتفاء المطلق لا يكون إلا بانتفاء جميع موارد تحققه وهو ليس بمتنفي لذاته في ظن المتكلم (فإن قلت أن الشرطية عند أهل العربية عملية مقيدة والافات التقديرية مختصة بالشرطية التي حكم فيها بين المقدم والتالي ولا يوجد في العملية اذمفادها ثبوت شيء لشيء في الواقع سواء كان مقيدا بوقت أو حين أولا فإن الاوقات التقديرية فإذا انتفي التالي عن الواقع انتفي المطلق المعبر فيه فظهر ما قال السيد السند في نأيد مذهب المنطقيين (قلت ليس المراد بالافات التقديرية في كلام المحقق الدواني الاوضاع التي هي معتبرة في مقدم الشرطية ليقال إنها مختصة بالشرطيات بل الاوقات التي قدر وقوع التالي فيها وليست بواقعة في عالم الواقع بل مقدرة الوجود فيه وهذا الهني يوجد في العملية أيضا فحاصل كلام المحقق الدواني أن كذب التالي وعدم وجوده في نفس الأمر باعتبار انتفاء الموارد الواقعية لا يلزم منه انتفائه فيها باعتبار الموارد الفرضية فالانتفاء

باعتبار الموارد الخاصة لا يستلزم انتفائه مطلقا فلا ينتفي المطلق ليستلزم انتفاؤه انتفاء المقيد حتى يلزم من كذب التالي كذب الشرطية (قال السيد الزاهد في الحاشية على الحاشية الجلالية انت تعلم ان مفاد القضية الحملية سواء كانت مطلقة او مقيدة موثبوت الشئ بالشئ في نفس الامر لا مطلق الثبوت والا لم يكن كاذبة على تقدير سلب الثبوت فيحاضر ورة ان سلب الثبوت المقيد لا يستلزم سلب الثبوت المطلق مع انها كاذبة عند هذا السلب فاذا فرض عدم تحقق الثبوت في نفس الامر يلزم عدم تحققه مع القيد لاستلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد مثلا قولنا النهار موجود وقت طلوع الشمس يدل على وجود النهار في نفس الامر وقت طلوع الشمس فاذا لم يتحقق وجود النهار في نفس الامر لم يتحقق مع القيد ايضا نعم القضية المقيدة بما هو حكاية عن نفس الامر كزيد قائم في ظني لسكونها حكاية عما هو حكاية عنها يدل على ثبوت الشئ بالشئ في نفس الامر بحسب الحكاية عنها فلا يلزم من انتفاء الثبوت في الواقع انتفاؤه بحسب الحكاية لكون لا يفي ان هذا القيد لا يصلح ان يصير مقدم الشرطية فما قال ان انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الامر لا يستلزم انتفاء ثبوته على التقدير فهو اذا كانت القضية شرطية وما ذكر من التنظير خارج عن البحث انتهى كلامه فظهر من هذا ان القضية اذا كانت حكاية عن الحكاية عن الواقع كزيد قائم في ظني فانها حكاية عما هو مضمون متحقق في الظن وهو حكاية عن الواقع فلا يلزم من انتفاء الثبوت في الواقع انتفاء حكاية الحكاية بخلاف القضية التي هي حكاية عن الواقع كما فيما نحن فيه فانتفاء الثبوت في الواقع يستلزم انتفائه مطلقا سواء كان مع القيد او لا قولنا النهار موجود وقت طلوع الشمس يدل على وجوده وقت طلوعها فاذا لم يتحقق وجوده في نفس الامر لم يتحقق مع القيد ايضا اذ هو نحو من يتحقق الوجود النفس الامرى بالتنظير زيد قائم في ظني خارج عن البحث لان هذا القيد لا يصلح ان يصير مقدم الشرطية اذ القضية الشرطية ما يفيد الحكاية عن الواقع لا حكاية الحكاية والتنظير من قبيل الثاني (واورد اكثر الشارحين على السيد الزاهد بان مفاد الحملية هو الحكاية والمعنى عنه لا يلزم ان يكون امرا موجودا ثابتا في الواقع اذ الحكاية كما يكون عن الواقع كذلك يكون عن عالم التقدير ايضا كما في الفضايا الحقيقية ككل عنقاء طائر في كل قضية حكى عنه على حدة فباانتفاءها باعتبار المعنى عند في نفس الامر لا يلزم انتفاؤها مطلقا ومعنى قولهم ان مدلول القضية الثبوت في نفس الامر الثبوت باعتبار المعنى عنه لا الثبوت باعتبار الامر الموجود المحقق الثابت (وقد سبق في تقرير كلام المحقق الدواني بان الحملية المقيدة حكاية مقيدة فالواقع ونفس الامر يكون طرفا للمقيد لا للمطلق ففي قولنا زيد ناهق وقت كونه حمارا يكون الواقع طرفا لنهوق زيد في وقت الحمارية لانهوفا فقط حتى يلزم ان يكون المطلق وهو نهوق زيد في نفس الامر فهذا المقيد صادق في نفس الامر ونفس الامر طرف له لا للمطلق ليلزم وجوده فيه فتأمل (غاية ما يقال) في هذا المقام (ان العبارة) في التالي (غير موضوعة) اي ما وضع (لتادية) اي الحصول (ذلك المعنى) اي الثبوت اعم مما في نفس الامر (مطابقة) اي باعتبار الدلالة المطابقة وان كان يفهم من التالي ذلك

المعنى باعتبار آخر (ولا ضير فيه) أي لا امتناع ولا مضايقة في اخذ المعنى أعم مما في نفس الامر
 إذ لا يجب أن يؤخذ المعنى المطابق بل اخذه مستحسن واخذ غيره جائز غير ممتنع فجاز أن
 يؤخذ المطلق على وجه أعم مما في نفس الامر وإن كان خلاف الاستحسان فصح ما قال العلامة
 الدواني (وبمثل ذلك) أي بمثل زيد قائم في ظني (ينحل) أي يندفع (شبهة زيد معدوم النظير)
 أي الشبهة التي أوردوها بقولهم زيد معدوم النظير صادق إذا كان زيد موجودا وانتفى نظيره
 (حاصل الشبهة أن قولنا زيد معدوم النظير مقيّد ومطلقه زيد معدوم وانتفاء المطلق يستلزم
 انتفاء المقيّد فإذا كان زيد موجودا وانتفى نظيره صدق زيد معدوم النظير مع أن مطلقه زيد
 معدوم منتفى لكونه موجودا فيصدق المقيّد مع كذب المطلق على وجه الانحلال بمثل ما مر
 أن المطلق ههنا ليس بمنتفى لأن المعدوم أعم من أن يكون معدوما في نفسه أو بحسب نظيره
 ولم ينتف ههنا إلا الأول فانتفى فرد من المطلق وانتفاء فرد منه لا يستلزم انتفاء فرد آخر لتباينهما
 والمطلق يتحقق فيه فالمطلق هو المعدوم صادق في ضمن المقيّد الآخر وهو النظير وإن لم
 يصدق في ضمن هذا المقيّد الذي هو في نفسه فانتفاء المطلق ههنا لا يكون إلا بانتفائه باعتبارين
 وههنا ليس كذلك فلا محذور (قال السيد الزاهد رحمه الله بل لا مطلق ههنا فإن العدم يطلق على
 عدم الشيء في نفسه وعدمه لغيره بمجرد اشتراك اللفظ كما لا مطلق بين الوجود في نفسه
 والوجود الربطى لانتفاء معنى مشترك بينهما حقيقة واستدل عليه في بعض تصانيفه بما حاصل
 أنه إن كان مشتركا معنى بينهما فاما أن يكون هذا المعنى مستقلا بالمفهومية فهو عدم ووجود
 في نفسه ولا يشتمل العدم والوجود الربطيين لعدم استقلا لهما بالمفهومية أولا يكون مستقلا
 بالمفهومية فهو عدم ووجود رابطيان لا يشتمل العدم والوجود في نفسه لاستقلا لهما فلم يوجد
 معنى مشترك فلا اشتراك لفظي فلا مطلق ههنا (قال الأستاذ المحقق والحق عندى أن معنى الوجود
 المطلق واحد وهو المعبر عنه في الفارسية بـ *هست* فاذا لاحظناه بين الموضوع والمحمول على طريق
 الربط بأن يقال في الفارسية قيام *هست* مر زيدا يكون هذا المعنى الذي هو المستقل بواسطة
 هذه الخصوصية غير مستقل وإذا لاحظناه مع قطع النظر عن هذه الخصوصية يكون مستقلا انتهى
 (وقيل إن عدم نظير زيد ليس عدما رابطيا كما زعم السيد الزاهد بل عدم في نفسه لأن معناه
 نظير زيد معدوم فالعدم المحمول معدوم بعدم في نفسه (فإن قلت أن بين معدوم النظير
 ومعدوم في نفسه تقابل فاذا صار كلاهما معدمين في نفسيهما انتفى التقابل وهو خلاف ما نقرر (قلت
 التقابل بينهما باعتبار المتعلق فإن الأول يتعلق بنفس زيد والآخر بنظيره بالاعتبار فتعلق
 أحدهما بنفس ومتعلق الآخر هو النظير (والقول الفصل في هذا المقام ما قال بعض الشارحين
 حاصله أنه إن أراد بعدم النظير سلب النظير عن زيد سلبا رابطيا بأن يكون زيد ليس له
 نظير في العلم والسماحة مثلا فالحال ما قال السيد الزاهد من أنه لا مطلق ههنا بل بينهما
 اشتراك بحسب اللفظ وإن أراد بعدم النظير العدم في نفسه المستقل بالمفهومية المتعلق

بنظير زيد فالحال ما قال المحقق الدواني من أن المطلق ليس بمنتهى هينا وإنما انتفى المقيد الذي هو فرد منه والمطلق وجد في فرد آخر كما عرفت وإن أراد العدم المطلق بالنظير من حيث أن النظير من متعلقات زيد على قياس الصفة بحال المتعلق بأن يكون العدم صفة للنظير والعدم من متعلقات زيد فالعدم ينسب إليه من هذه الجهة فالحال أن الصفة بحال المتعلق أي بالحال الذي يثبت للمتعلق أولا وبالذات ليست هي صفة حقيقة متعلقة لها هو متعلق له بل هي صفة للمتعلق يستنبط منها صفة أخرى له كما في زيد ضارب غلامه أن الضاربة صفة حقيقة للغلام وليست صفة لزيد ولما كان زيد مالكا للغلام يستنبط منه صفة أخرى وهو كون زيد بحيث يضرب غلامه فكذا الحال في عدم النظير فإنه صفة للنظير حقيقة وإذا كان النظير من متعلقات زيد فحصل منه أن زيد صفة أخرى وهي كونه بحيث يعدم نظيره وهذه الصفة متأثرة للعدم في نفسه الذي هو صفة زيد وليس بينهما اشتراك بحسب اللفظ ولا بحسب المعنى هذا (ولما ورد العلامة الدواني على ما قال السيد في حقبة مذهب المنطقيين ولم يتم ما قاله ومنه بهم كان حقا عند المصنف رحمه الله ما ورد من عند نفسه ما وضع له في حقبة بطريق الالتزام وقال (أقول أنهم) أي المنطقيين (ومنهم) أي من بعضهم (المحقق الدواني) المشهور بمال جلال منسوب إلى الدوان في القاموس الدوان كشداد موضع بارض فارس (جوزوا) كلهم (استلزام شيء لنقيضه) أي نقيض ذلك الشيء كاستلزام اجتماع النقيضين نقيضه وهو ارتفاع النقيضين (و) (جوزوا استلزام شيء^١) (لنقيضين) أي عدم الشيء ووجوده كقولنا إن لم يكن شيء من الأشياء موجودا كان زيد قائما وزيد ليس بقائم (بناء على جواز استلزام المحال محالا) أي هذا التجويز مبني على جواز أن المحال يستلزم محالا آخر فإذا كان المقدم محالا جاز أن يستلزم نقيضه وإن يستلزم النقيضين كوجود الشيء وعدمه معا وما محالان (وتشبهوا) أي تمسكوا (بتلك) أي باستلزام الشيء^٢ للنقيض أول النقيضين بناء على استلزام المحال محالا آخر (في مواضع عديدة) أي في مقامات متعددة (منها) أي من بعض المواضع المتمسكة ما تمسكوا به (في جواب المغالطة) أي جواب الشبهة التي أوتعت المخطب بها في الغلط بحيث لا يشعر وجهه (العامة الورود) أي يعم ورودها على إثبات كل مدعى غير مخفص بواحد منه (المشهور) عند العلماء (من أن المدعى) الذي يدعيه (ثابت) في الواقع (والا) أي وإن لم يكن المدعى ثابتا (فنقيضه) أي نقيض المدعى (ثابت) والالزام ارتفاع النقيضين فلا بد من ثبوت أحدهما عند عدم ثبوت الآخر فإذا لم يكن المدعى ثابتا يكون نقيضه ثابتا (وكلما كان نقيضه ثابتا كان شيء من الأشياء ثابتا) لأن النقيض أيضا شيء من الأشياء فثبوته يستلزم ثبوته والالزام سلب الشيء عن نفسه فالقياس كلما لم يكن المدعى ثابتا كان نقيضه ثابتا وكلما كان نقيضه ثابتا كان شيء من الأشياء ثابتا فإذا حلف الحد الأوسط المتكرر (فينتج) كلما لم يكن المدعى ثابتا كان شيء من الأشياء ثابتا وينعكس) ذلك النتيجة (بعكس النقيض) وهو أن يؤخذ نقيض الجزء الأول فصار كان المدعى ثابتا ونقيض الجزء الثاني فصار لم يكن

شيء من الاشياء ثابتا ويجعل الاول ثانيا والثاني اولاً فيرجع (الى قولنا كلما لم يكن شيء من
 الاشياء ثابتا كان المدعى ثابتاً في) اي هذه القضية باطلة لان المدعى ايضا شيء من الاشياء فاذا
 انتفى جميع الاشياء كيف يتصور ثبوت المدعى على تقديره اذ انتفاء الجميع منه يستلزم انتفاء
 ما يندرج فيه والمدعى مندرج في شيء من الاشياء فاستلزم انتفاؤه انتفاء المدعى فيبطل ثبوته
 على تقدير انتفاؤه وعكس النقيض يستلزم هذا الباطل والصادق لا يستلزم الباطل فيكون عكس
 النقيض باطلاً وبطلانه يقتضي بطلان الاصل وهو النتيجة وبطلانها لا يخلو اما ان يكون من فساد
 الهيئة او كذب الصغرى او الكبرى والاول باطل لكون الكبرى بديهية الانتاج من الشكل
 الاول والصغرى صادقة بالضرورة فلا يكون الفساد الا من الكبرى وهو قولنا كلما كان نقيض
 المدعى ثابتا الى آخره فيكون باطلاً فثبوت المدعى على هذا هو المطلوب (وعاصل الجواب ان
 عكس النقيض صادق ولا يلزم المصنوع اذ عدم شيء من الاشياء مع لكونه موجبا لعدم واجب
 الوجود تعالى وهو محال والمحال يستلزم محالا آخر وهو ثبوت المدعى على تقديره ولو قيل يلزم
 اجتماع النقيضين ثبوت المدعى وعدمه قلنا اذا كان المقدم محالاً يجوز استلزامه للنقيضين الا ان
 يقال ان تجوز استلزام المحال للمحال مطلقاً خلاف البديهية لان الملازمة تقتضي العلاقة ولا علاقة
 بين المتنافيين اذ يقتضي التنافي الانفكاك بينهما وعدم الملازمة بينهما (وقد يجاب عن هذه المخالطة
 بان ما زعموه عكس النقيض ليس بعكس اذ الشيء في الاصل والعكس ههنا يختلف بالمعوم
 والخصوص ويجب ان يكون فيها ما غوذاً على نحو واحد واذا اخذ على نحو واحد فالشيء الذي
 اخذ في الاصل يكون ما غوذاً في العكس وفي الاصل وهو قولنا كلما لم يكن المدعى ثابتا كان
 شيء من الاشياء ثابتا والمراد من الشيء فيه الشيء الخاص الذي هو النقيض ومعناه ان كلما
 لم يكن المدعى ثابتا كان شيء من الاشياء وهو نقيضه ثابتا كان المدعى ثابتا وفي عكسه
 وهو كلما لم يكن شيء من الاشياء ثابتا يكون المراد منه النقيض ايضا على ما تقرر فمعناه
 ان كلما لم يكن نقيض المدعى ثابتا كان المدعى ثابتا وهذا صادق ولا محذور فيه (واورد
 لمسرحه الله في رسالة مفردة لبيان هذه المخالطة في رد هذا الجواب انا نضم مقدمة صادقة
 الى عكس النقيض الذي سلمه المجيب وينتج النتيجة التي انكرها بان بقي كلما لم يكن
 شيء من الاشياء ثابتا لم يكن ذلك الشيء اي النقيض ثابتا وهذه المقدمة صادقة ونضمها
 الى عكس النقيض بان نقول كلما لم يكن شيء من الاشياء ثابتا لم يكن ذلك الشيء ثابتا
 وكلما لم يكن ذلك الشيء ثابتا كان المدعى ثابتا فينتج كلما لم يكن شيء من الاشياء ثابتا كان
 المدعى ثابتا وهذا مما ينكرها المجيب (ولك ان تمنع الكبرى اذ من بعض تقادير عدم
 ثبوت ذلك الشيء عدم ثبوت شيء من الاشياء فحينئذ يكون عدم المدعى لاثبوت فلا يصدق
 الكلية والقول بان هذه القضية مسلمة عند الكل فلا مسأغ للمنع مدفوع بان المسلم صدق
 المدعى على جميع التقادير الواقعة عند عدم ثبوت نقيضه وتقدير عدم ثبوت شيء من

الاشياء ليس من الواقعية فلا يلزم ثبوت المدعى عند عدم ثبوت نقيضه على هذا التقدير ولو قيل المراد في الكبرى التقادير الواقعية فلنا سلمنا صدقها لكن لا ينتج لعدم تكرار الحد الاوسط اذ يصير معناها ان كمالها يمكن ذلك الشيء ثابتا على التقادير الواقعية التي هي غير تقدير عدم ثبوت شيء من الاشياء كان المدعى ثابتا فلم يلزم ثبوت المدعى على تقدير عدم ثبوت شيء من الاشياء فلا ينتج (واجب يمنع الصغرى في اصل القياس وهي كمالها يمكن المدعى ثابتا كان نقيضه ثابتا بانا لانهم صدقوا كلية اذ من تقدير عدم ثبوت المدعى عدم ثبوت شيء من الاشياء وعلى هذا التقدير كيف يكون نقيضه ثابتا اذ هو شيء من الاشياء والجزئية والعملة وان سلمت صدقها لكن لا يفيد المطلوب اذ نتيجتها يكون جزئية وهي لا تنعكس بعكس النقيض فلا فائدة (وقد يجاب بمنع الكبرى في اصل القياس بانا لانهم الملازمة بين ثبوت النقيض وثبوت شيء من الاشياء اذ النقيض رفع شيء وسلبه سلبا محضا والسلب من حيث هو السلب كيف يكون شيئا فلا ينتج (ولو فررت المغالطة بان المدعى صادق لانه كمالها يمكن المدعى صادقا كان نقيضه صادقا وكلها كان نقيضه صادقا كان قضية ما اعم من ان يكون موجبة او سالبة صادقة فينتج انه كمالها يمكن المدعى صادقا كان قضية ما صادقة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كمالها يمكن قضية ما صادقة كان المدعى صادقا ولا شك في استعانة كالعكس المذكور سابقا اذ المدعى لا يخلو من كونه قضية موجبة او سالبة ولهذه المغالطة تقريرات واجوبة مذكورة في الرسالة للمص رحمه الله وغيره وفي الشروح فان شئت فارجع اليها ولخوف الاطباء تركناها (وبعد تمهيد ذلك) اى بعد تسوية الاستلزام المذكور واصلاحه في القاموس تمهيد الامر تسويته واصلاحه (نقول لو كان الشرط) في القضية الشرطية (فيد المسند في الجزاء) اى جزء هذه الشرطية (لزم اجتماع النقيضين) في نفس الامر (فيما) اى في الشرطية التي (اذا كان المقدم) فيها (ماز وما لها) اى للنقيضين ويكونان لازمين اهل المقدم كقولنا اذ لم يكن شيء ثابتا كان زيد قائما وليس بقائم فالمقدم مازوم للنقيضين القيام وعدمه ولا يلزم اجتماع النقيضين عند المنطقيين اذ احدهما ليس رفعا للاخر ليكون نقيضه بل تاليهما متنافيان ولا باس باستلزام المقدم المحال للمتنافيين وعند اهل العربية يلزم اجتماع النقيضين في نفس الامر (فان قولنا زيد قائم في وقت عدم ثبوت شيء من الاشياء) الذي هو معنى قولنا كمالها يمكن شيء من الاشياء ثابتا كان زيد قائما عند اهل العربية (بناقض) ذلك القول (قوانا زيد ليس بقائم في ذلك الوقت) الذي هو معنى قولنا كمالها يمكن شيء من الاشياء ثابتا كان زيد ليس بقائم حاصله انهم جوزوا استلزام المحال للنقيضين حتى ان الحق الذي ابد منه اهل العربية قائم بهذا الاستلزام مع انه يلزم على منه اهل العربية اجتماع النقيضين على هذا التقدير فان المقدم اذا كان محالا كما في قولنا كمالها يمكن شيء من الاشياء ثابتا يستلزم النقيضين مثلا قيام زيد وعدمه فصح ان يبق كمالها يمكن شيء من الاشياء ثابتا كان زيد قائما وكمالها يمكن شيء من الاشياء ثابتا كان زيد ليس بقائم بناء على تجويز الاستلزام المذكور فاذا قيل معناه كما قال اهل العربية يكون يكون لم يكن شيء من الاشياء قيد للمسند الذي هو قائم في الجزاء

وبصير معناه زيد قائم في وقت عدم ثبوت شيء من الاشياء وكذا ليس بقائم في ذلك الوقت وعلى تقدير تجويز الاستلزام يكون كلاهما متحققين في نفس الامر وهما متنافضان او متباينان فاذا اجتمعا يلزم اجتماع النقيضين او المتنافيين في نفس الامر (وهو محال) وما يلزم منه المحال لا يكون صحيحا فلا يصح مذهب اهل العربية واما على مذهب المنطقيين القائلين بالحكم بين الشرط والجزاء لا يكون احدهما نقيضا للآخر وباجتماعهما لا يلزم اجتماع النقيضين في الواقع فلا محذور اصلا على هذا المذهب واليه اشار بقوله (اما اذا كان الحكم في الشرطية بالاتصال) بين الشئيين كما في القضية الشرطية المتصلة عند المنطقيين (لا يلزم ذلك) اي اجتماع النقيضين (فان نقيض الاتصال) في القضية المتصلة (رفعه) اي رفع ذلك الاتصال وسلبه (لا وجود اتصال آخر اي اتصال كان) سواء كان فيه رفع نال اتصال اول او لا (حاصل دفع المحذور وهو اجتماع النقيضين عن مذهب المنطقيين انهم قائلون بكون الحكم بالاتصال بين النسبتين في قولنا كلها لم يكن شيء من الاشياء ثابتا كان زيد قائما الحكم بينهما لا في زيد قائم فنقيضه ليس كلها لم يكن شيء من الاشياء ثابتا كان زيد قائما اذ هو ليس رفعه بل نال احدهما رفع الثاني الاخر فبين التاليتين منافاة والتنافي بين التاليتين لا يوجب المناقاة بين القضيتين الشرطيتين اللتين تاليهما تلك المتباينان اذ المقدم المحال ملزوم لهما في نفس الامر وانما الخلف اجتماع الحكم الشرطي بنقيضه وهما ليس كذلك لان نقيض الاتصال رفعه وهو لا يجامعه وما يجامعه هو اتصال آخر ليس نقيضا له وبالمثلة عند اهل العربية يكون القضيتان مطلقتين وقتبتين متنافيتين في نفس الامر واجتماعهما ممتنع بالضرورة بخلاف المنطقيين فانهما عندهم قضيتان شرطيتان تاليهما متباينان واجتماعهما في نفس الامر لا يوجب اجتماع المتنافيين لعدم تنافيهما بتنافي التاليتين فقط (لا يقي ان التناقض والتعاكس وغيرهما من الاحكام انها هو باعتبار نفس الامر وعدم ثبوت شيء من الاشياء مستلزم لانتفاء نفس الامر لكونه شئيا من الاشياء فعلى تقديره ينتفي نفس الامر التي كان التناقض من احكامها فالتناقض ايضا يكون منتفيا واذا انتفى التناقض فلا خلاف (لانا نقول هذا على طريق الجدل والالزام فلما التزم المحقق الدواني وجود التاليتين المتنافيين على تقدير المقدم المحال في نفس الامر كما عرفت فقال المصنف رحمه الله بناء عليه) وقد يقال لو كان الحكم في التالى يلزم انتفاء تينك النقيضين في نفس الامر اذ انتفاء القيد مستلزم لانتفاء المقيد والمقيد منتف فاستلزم ارتفاع النقيضين ههنا بخلاف الحكم الشرطي بين الشئيين لان مناط صدقه ليس على صدق المقدم والتالى (ولا يجاب عن جانب اهل العربية باستلزام المحال لان الشرطية صارت عندهم عملية فلم يبق فيها ملازمة اي تصور الاستلزام بل فيها حكم في وقت واحد بالنقيضين الا ان يقي ان النقيض المقيد رفعه لا الرفع المقيد كما ان نقيض الاتصال رفعه لا وجود اتصال اخرى فنقيض زيد قائم في وقت عدم ثبوت شيء من الاشياء هو رفع القيام في ذلك الوقت بان يجعل الطرف قيدا للثبوت ويورد السلب على هذا الثبوت المقيد لارفعه بان يكون الطرف قيد الرفع ويجوز ان يكون مراد اهل العربية بجعل الشرط قيد المسند في الجزاء انه قيد لثبوت المسند

للسند اليه في الجزاء الموجب وقيد سلبه عنه في الجزاء السالب فصارتا مقيدتين احدهما موجبة والاخرى سالبة ولا تناقض بين المقيدتين بل بين مقيد ورفعهما كما بين اتصال ورفعهما فالجذور مدفوع عن مذهب اهل العربية كبا هو مدفوع عن مذهب المنطقيين فهاوجه حقيقته (وقد يقال ان الايجاب والسلب المقيدين اذا قيد ابقيد واحد واقعى يكونان متناقضين واما اذا كانا مقيدين بقيد غير واقعى فلازم التناقض بينهما لان الحكاية فيما يكون عن عالم التقدير ولا باس باجتماع الثبوت والسلب فيه (فمذهب المنطقيين هو الحق) قيل يلزم على مذهب المنطقيين ايضا اجتماع النقيضين في الصورة المذكورة اذا المتصلة يصدق مانعة الجمع بين نقيض تاليه او عين المقدم على ما تقرر عندهم ففي كل عالم يمكن شىء من الاشياء ثابتا كان المدعى ثابتا يصدق بين نقيض تاليه وعين مقدمه مانعة الجمع ويقال اما ان لم يكن شىء من الاشياء ثابتا واما لم يكن المدعى ثابتا واذا كان المقدم ملزوما للنقيضين فيكون نقيض التالى لازما للمقدم بعينه والملزوم ينافى الانفصال ومانعة الجمع منه فلا يصدق فيصدق سلب منع الجمع بناء على الملزوم فيصدق ليس البتة اما ان لم يكن شىء من الاشياء ثابتا واما لم يكن المدعى ثابتا وعنده سالبة منفصلة والاول موجبة منفصلة ولا شك في تناقضهما فصدق الشرطيتين اللتين تاليهما نقيضان يستلزم صدق النقيضين فيلزم اجتماع النقيضين على مذهب المنطقيين ايضا فالاولى باعالة حقيقة مذهب المنطقيين الى البداهة من غير استدلال عليه كما لا يغنى على الذهن المستقيم والقلب السليم وصرح به بعض الاذكياء فافهم * (فصل الموضوع) اى ما يحكم عليه في القضية وهو الجزء الاول منها (ان كان) اى الموضوع (جزئيا) اى حقيقيا لا يصدق على كثيرين (فالقضية) التى هو فيها تسمى (شخصية) لكون موضوعها شخصا معيناً كزيد قائم (ومخصوصة) لخصوصية الموضوع والحكم عليه (وانما عدل عن كونه علما ليشتمل انا منكم وهذا عالم (وان كان) الموضوع في القضية (كلية) صادقا على كثيرين (فان حكم عليه) اى على الموضوع (بلازادة شرط) على نفس الموضوع بان يعتبر نفسه من حيث هو من غير اعتبار امر زائد عليه حتى الاطلاق فلاطلاق ههنا ليس في اللفاظ ايضا كما في الطبيعة (فهههه) اى هذه القضية تسمى مهملة (عند القدماء) اى قدماء المنطقيين لاهمال الموضوع وغلوه عن السور (وان حكم عليه) اى على الموضوع (بشرط الوحدة الذهنية) اى بملاحظته مطلقا من غير ان يجعل الوحدة الذهنية والاطلاق قيدا له بان يعتبر في المفهوم والعنوان لا في المعنوي وعبر عن جهة العموم بالوحدة الذهنية لان توحيدها لا يكون الا في الذهن ووجه تغييرها بالاطلاق ظاهر (فطبيعية) لكون الموضوع فيها طبيعة من حيث هى هى فموضوعها مقترن في الذهن بجهة العموم والشمول في بعض المواضع لافراذه النوعية والشخصية وعنده الجية في اللفاظ فقط لا في الملحوظ كالتشخص في الشخص عند المحققين (وقد يبق الفرق بين موضوع المهمة وموضوع الطبيعية ان الاول متحقق بتحقيق فرد ويتحقق بانتفاءه بخلاف الثانى فانه يتحقق بتحقيق فرد لكن لا ينتفى بانتفاءه بل ينتفى اذا انتفى جميع افراده (ويرد عليه انه ان اريد

بالانتفاء في موضوع المهمة انه ينتفي بانتفاء فرد بحيث لا يتحقق اصلا وينتفي راسا بالكلية فباطل لو جوده في غير هذا الفرد وسلبه بالكلية لا يكون الا اذا انتفى جميع موارد تحققه وليس كذلك وان اريد بالانتفاء انتفاؤه في الجملة ولو كان بانتفاء فرد فصحيح لكن لا يبقى الفرق بينه وبين موضوع الطبيعة اذ هو ايضا ينتفي بانتفاء فرد في الجملة فالقول بانتفاء احد هادون الآخر بهذا الانتفاء نعكم الا ان يتعدى حكم الافراد الى الاول دون الثاني والفرد المعلوم ينتفي راسا وهذا الحكم يتعدى الى موضوع المهمة فهنا الوجه يقال انه انتفى راسا والثاني لما لم يتعد حكم الافراد اليه لم يتصف بانتفاء الفرد راسا فتأمل (ولا يقال ان الفرق بين موضوعيهما بان يجعل الاطلاق قيد العنوان في احدهما دون الآخر غير مفيد اذا اعتبار الاطلاق في العنوان لغيره بخلاف المعنوي فانه يجرى عليه الاحكام ويختلف باعتبار القيود) لانا نقول بعض الاحكام يثبت للمشي باعتبار بعض الملاحظة دون بعض لان النوعية ثابت للانسان باعتبار ملاحظة الاطلاق ويقال ان الانسان نوع بخلاف الحمار فانه لا يوجب ملاحظة الانسان باعتبار الاطلاق بل ملاحظة نفسه من حيث هو ويقال ان الانسان لفي خسر الا ان يقال لافرق بهذا الاعتبار بين الموضوعين بل هذا الفرق يرجع الى التفرقة باعتبار المجهول فانه يوجب بهذين الملاحظتين والكلام في التفرقة باعتبار الموضوع فافهم (قال في الحاشية لا يبعد ان يتوقع من المتوقفت المستيقظ ان يقترح من هذا المقام ان لام التعريف ليست على وجوه اربعة فقط كما هو المشهور بل على انواع خمسة لام العهد الخارجي كما في القضية الشخصية ولام الجنس كما في المهمة القديمة ولام الطبيعة كما في القضية الطبيعية كقولك الانسان نوع ولام الاستغراق ولام العهد الذهني انتهى وجه الاقتراح وموجب الاستنباط الفرق بين موضوع مهمة القدماء وموضوع الطبيعة فاللام الداخلة على احدهما غير الداخلة على الاخرى فصارا لامين فزاد على المشهور بواحدة فكانت على انواع خمسة (والك ان تقول ان مدخول لام الجنس لا خبر ان يعتبر فيه سوى الانطباق حيثية زائدة فهو يحتل ان يكون طبيعة من حيث هي او الطبيعة من حيث لحاظ الاطلاق فيشتمل الموضوعين فلا ضرورة الى اغل الزيادة على المشهور فاللام الذي مدخوله الطبيعة من حيث انطباقها على كل الافراد لام الاستغراق وما كان مدخوله الطبيعة من حيث انطباقها على بعض الافراد محينا وهو العهد الخارجي او غير معين وهو العهد الذهني وما يكون مدخوله الطبيعة سواء كان يلاحظ مع حيثية زائدة ولا فهو لام الجنس ولام الطبيعة المخترعة داخلة في لام الجنس فافهم (وان حكم فيها) اي في القضية (على افراده) اي افراد الموضوع (فان بين كمية الافراد) اي كون الحكم على كل الافراد او بعضها بلفظ يدل على بيانها من السكل الافرادى او البعض كذلك (فمقصورة) اي فهذه القضية تسمى بمقصورة لحصر افراد الموضوع بالاميين لكميتها (ومسورة) لاشتمالها على السور المبين للكمية (وما به البيان) اي ما يبين بهذه الكمية (يسمى سورا) ماخوذ من سور البلد وهو ما يعيظها ولما كان هذا محيطا لافراد كلها او بعضها يسمى به وانما لم يقل اللفظ الذي به البيان يسمى سورا ليعلم ان السور اعم من اللفظ وغيره اذ قد يكون وقوع النكرة تحت النفي

من سور السلب الكلى وهو ليس بلفظ ومطلق البيان اعم من ان يكون بالدلالة الحقيقية او المجازية
يكفى في كونه سوراً كما في لام الاستعراق والاضافة الاستغرافية (و) اصل السور ان يذكر في جانب
الموضوع لتبيين افراده لكن (قد) يجمع خلافه فقال (يذكر) اى السور (في جانب المحمول)
على خلاف الاصل كما في قولنا زيد بعض الانسان (فتسمى) هذه القضية المذكورة فيها السور
في جانب المحمول (منعرفة) غير باقية على اصليها لانحراف السور عن وضعه الاصلى وهو وروده
على الموضوع (وان لم يبين) اى كمية الافراد (فهيلة) عند المتأخرين والفرق بين المهملتين
طاهر (ومن ثم) اى من اجل ان الحكم على الافراد ولم يبين كميتها لا كلا ولا بعضاً (قالوا) اى
المتأخرون (انها) اى المهيلة (تلازم الجزئية) يعنى اذا صدقت المهيلة صدقت الجزئية وبالعكس
لانه اذا صدق الحكم على الافراد صدق على بعض الافراد واذا صدق على بعضها صدق ان الحكم
على الافراد ايضا مثلاً اذا صدق الانسان حيوان صدق بعض الانسان حيوان اذا صدقها لا يخلو اما
ان يكون باعتبار جميع الافراد او بعضها وعلى كلا التقديرين صدق الجزئية واذا صدق بعض
الانسان حيوان صدق الانسان حيوان بالامرية (واما مهيلة القدماء فلا تلازم بينها وبين الجزئية
من هذه الجهة الا ان يراد بالافراد اعم من الحقيقة اعنى الانواع والاشخاص والاعتبارية التى خصوصها
بحسب الاعتبار فقط فيكون بينهما تلازم فان موضوع الطبيعية هى الطبيعة بشرط الوحدة الذهنية وهى
بها الاعتبار فرد اعتبارى للطبيعة من حيث هى هى فتمضى صدقت المهيلة صدقت الجزئية وبالعكس
قال الاسناد المحقق قدس سره واما على طور القدماء فباطل لان الطبيعة ليست فرداً من المهيلة
المعتبرة عندهم وليس فيها حكم على الافراد لان الخصم ان يقول بتعميم الافراد من الحقيقة والاعتبارية
ولاشك ان الطبيعة المأخوذة من حيث العموم فرد اعتبارى لها من حيث هى بل لان من الاحكام
ما لا يسرى الى الافراد مطلقاً حقيقة كانت او اعتبارية فظهر ان الطبيعية من حيث هى هى اعم
الموضوعات مطلقاً وانها تتحقق بتحقق فرد وتتفنى بانتفاء فرد راساً ولو بالعرض كما سبق منا
تحقيقه آنفاً وهى موضوع القضية المهيلة على طريق القدماء انتهى فالقول بالتلازم انما وقع عن
المتأخرين وعلى تقدير وقوعه عن القدماء يكون التلازم مخصوصاً بالقضايا المتعارفة وهى التى
يكون الحكم فيها بان ماهو فرد للموضوع هو فرد للمحمول ولا شك ان مهملات هذه القضايا يستلزم
الجزئية (لابق ان قولنا بعض الانسان جزئى قضية جزئية صادقة ولا يصدق المهيلة ههنا لعدم صدق
قولنا الانسان جزئى اذ لا يصح اسناد الجزئية الى طبيعة الانسان لانا نقول اذ اريد بالانسان طبيعته
يكون مهيلة عند القدماء وعدم صدقها غير مضر اذ لا تلازم بينها وبين الجزئية كما عرفت وان اريد
منه افراده الغير المبين كميتها فصادقة اذ يصح اسناد الجزئية اليها وان لم يصح الى الطبيعة (فان قلت
لم جميع المحصر رحمه الله بين تقسيمى القدماء والمتأخرين ولم يكتف باحدهما كما في اكثر الكتب
(قلت لكلاً يخلل المحصر بخروج احدى المهملتين عن احد التقسيمين اذ المهيلة القدمائية يخرج عن
تقسيم المتأخرين ومهملتهم خارجة عن تقسيم القدماء وفى الجمع احاطة جميع الانقسام الا

ان يعم موضوع الطبيعية ويدخل فيها المهيئة القدمائية فاغنى ذكر الطبيعية عن ذكرها عند المتأخرين ويقال باغناء ذكر الجزئية التى مصداقها متحدة مع مصداق مهلة المتأخرين عن ذكرها عند القدماء فافهم * ولما اختلف القوم فى الحكم فى المعصورة هل على الطبيعة او على افرادها شرع المص رحمه الله فى بيانه وما هو الحق عنده فقال (اعلم ان مذهب اهل التحقيق اى المحققين ومنهم المحقق الدوانى وغيره) ان الحكم فى القضية المعصورة على نفس الحقيقة اى حقيقة الافراد بحيث يسرى الحكم من الحقيقة اليها (لانها) اى الحقيقة (حاصلة فى الذهن حقيقة) اى بالذات لانها كلية فطرف عروضها الذهن فهى معلومة بالذات (والجزئيات) الموجودة فى الخارج (معلومة بالعرض) اى بواسطة الحقيقة (فليست) الحقيقة (محكوما عليها الا كذلك) اى حقيقة حاصلة ان المعلوم بالذات يكون محكوما عليه بالذات دون الافراد لان المعلوم بالذات هو الامر الذهنى لا الخارجى والحاصل فيه هو الحقيقة والافراد من الامور الخارجية لا حصول لها فى الذهن بالذات فلا يكون معلومة كذلك فصارت الحقيقة المعلومة بالذات محكوما عليها بالذات والجزئيات المعلومة بالعرض يكون محكوما عليها بالعرض (ويرد عليه ان المحكوم عليه يجب ان يكون ملفتا اليه بالذات وان لم يكن معلوما كذلك والملفت اليه بالذات انما هو الافراد فيكون محكوما عليها كذلك) (فدقيق ان المحكوم عليه بالذات يكون ما هو موجود بالذات والموجود بالذات انما هو الافراد والطبيعة وجودها فى ضمنها فلا يكون محكوما عليها الا بواسطة كما يحكم به العقل السليم والفهم المستقيم) قال الاستاذ المحقق قدس سره ان الوصفى العنوانى للموضوع لابد فى المعصورات ان يصدق على افرادها بالفعل كما هو المشهور عند الشيخ الرئيس فلا بد فى تحصيل القضية المعصورة اولا من حصول الطبيعة الكلية للافراد فى الذهن سواء كانت ذاتية او عرضية ثم يجعل العقل تلك الطبيعة مرآة لتلك الافراد ويطبقها عليها ثم يحكم على تلك الطبيعة من حيث سر بيانها فيها وبالجملته لابد فى جانب الموضوع المحكوم عليه فى القضايا من حيث تطبيق الطبيعة على الافراد وهذه الهيئة اما تقييدية للحكم او تعليلية له والثانى خلاف الضرورة الصافية عن اختلاط الوهم فتعين الاول وهو مفضى الى مرامهم وهذا البيان يكفى للمناظر وان لم يفهم المناظر انتهى كلامه (ووجه عدم افعام المناظر انه يقول اذا كانت الهيئة تقييدية فان ارادوا بالماهية مع هذه الهيئة المركبة التقييدية فلم يبق فى كل انسان حيوان الانسان وحده موضوعا بل كان جزءا من الموضوع المركب من الماهية وفيد وصف الانطباع وان ارادوا مرتبة يصدق عليها هذا المركب كما هو الظاهر فهى اما عبارة عن الماهية من حيث انها وجدت فى الذهن بوجود نسب الى الافراد بالعرض فهذه المرتبة ليست الا فى الذهن فانعصرت المعصورات فى القضايا الذهنية كالطبيعية واما عبارة عن مرتبة موجودة فى الخارج وظاهر ان الموجود فى الخارج اما مرتبة نفس الطبيعة من حيث هى او مرتبة الطبيعة من حيث الخصوصية التى هى الافراد والاول

مهلة والثاني لا يصلح للحكم على رايهم فلما لم يصلح هذه المرتبة للحكم كان الافراد محكوما عليها كما
 قال المتأخرون ويكفى للحكم الحصول بالعرض هذا حاصل ما في بعض الشروح (ويمكن دفع الابرار
 بان الافراد كما هي معلومة بالعرض كذلك يلتفت اليها بالعرض والملتفت اليه بالذات انما هو
 الطبيعة من حيث الانطباق على الجزئيات وما هو المشهور من ان الوجه في علم الشئ بالوجه
 حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض والشئ بالعكس ليس على ظاهره بل معناه ان الوجه ملتفت
 اليه من حيث الاتحاد مع ذى الوجه فصار ملتفتا اليه بالذات والطبيعة موجودة بالذات عند
 المحققين كما عرفت في موضعه فاذا كانت ملتفتا اليها موجودة بالذات فما المانع من كونها محكوما
 عليها كذلك (فان قلت ان الحكم في الطبيعية والمهلة القدمائية ايضا على الطبيعة كما في المعصورة
 فما وجه بيان المصنف رح بهادونها (قلت وجه البيان في المعصورة الاختلاف الواقع فيها كما عرفت
 وفي الطبيعية والمهلة القدمائية لامساغ للاختلاف في الطبيعية والمهلة والمعصورة سواء في الحكم
 على الطبيعة الا ان حكم الطبيعية المأخوذة بشرط الوحدة الذهنية التي هي موضوع القضية الطبيعية
 لا يتعدى الى الافراد كالنوعية في قولنا الانسان نوع فانها غير متعدية الى افراده بخلاف موضوع
 المهلة القدمائية فانه صالح للعوم والخصوص وفي المعصورة الحكم على الطبيعة من حيث الانطباق
 من غير ان يؤخذ هذا الوصف فبدا له بل على نحو يصلح بهذا الوصف فصحتها يتعدى الى الافراد فان
 كان على جميعها يكون كلية وان كان على بعضها يكون جزئية وفي مهلة المتأخرين الحكم على الطبيعة
 كذلك من غير بيان كمية الافراد (وربما يترأى) اى يظن (انه لو كان كذلك) اى يكون الحكم في
 المعصورة على نفس الحقيقة كما قال المحققون (لاقتضى الايجاب) اى القضية الموجبة التي حكم فيها
 بالايجاب (وجود الحقيقة) اى كون الحقيقة موجودة (فان المثبت له) اى ما يثبت له الحكم في القضية
 (هو المحكوم عليه حقيقة) اى ما يحكم عليه فيها حقيقة ولا شك ان الايجاب يقتضى وجود المثبت له
 واذا كان هو المحكوم عليه فيقتضى وجوده ايضا والمحكوم عايه هو الطبيعة عندهم فيلزم استدعاء
 الموجبة وجود الحقيقة فلا يكون صادقة بدون وجودها (مع انما) اى الحقيقة (فد تكون عدمية) اى
 يعتبر فيه العدم كما في معدولة الموضوع كقولنا الاخرى جماد (بل سلبية) كما في سلبية الموضوع كقولنا
 كلها ليس بحى فهو جماد والموجبة صادقة فيلزم صدق الموجبة بدون وجود الحقيقة هي (حاصل
 المعارضة او النقص بيان الاول ان الطبيعة ليست محكوما عليها اذ لو كانت كذلك لكانت مثبتا لها اذ
 المثبت له هو المحكوم عليه فافتضاءها الايجاب كما هو مقتضاها على مذعب اهل التحقيق مع ان الايجاب
 لا يقتضى وجودها اذ يصدق بدونها كما في القضية المعدولة الموضوع والسالبة الموضوع فان الطبيعة
 فيها عدمية او سلبية لا وجود لها فلم انها ليست محكوما عليها فقام الدليل على خلاف المدعى هذا
 هو المعارضة على ان القضية قد يكون موجبة خارجية مع عدم الطبيعة فلو كانت محكوما عليها يلزم
 وجود العدميات والسلبيات في الخارج وبيان الثاني ان الحكم لو كان على نفس الحقيقة لاقتضى
 وجودها في جميع الموجبات ولا يصدق عند عدمها لان الايجاب تقتضى وجود المثبت له الذى

هو المحكوم عليه مع ان بعض الموجبات التي يكون حقيقة موضوعها عدمية كمعدولة الموضوع او سلبية كسالبية الموضوع ليس كذلك فيتخلل هذا الحكم في تلك المواضع وهذا هو النقض فيبني المعارضة والنقض على عدم الفرق بين المثبت له والمحكوم عليه كما لا يخفى (فالخفى) في هذا المقام (ان) الافراد وان كانت معلومة بالوجه (اي بواسطة الحقيقة الحاصلة في الذهن المعلومة بالذات (لكنها) اي الافراد (تخكم عليها حقيقة) فالمعلومية الافراد باى وجه كان تصح كونها محكوما عليها حقيقة (الآثرى الى الوضع العام) اي الوضع الذي يكون بلحاظ مفهوم كل (والموضوع له الخاص فان المعلوم بالوجه) اي الخاص الجزئى (هو) اي هذا المعلوم (الموضوع له حقيقة) هذا تايد لكون المعلوم بالوجه محكوما عليه بالذات بان الوضع فرع للعلم والعلم بالوجه يكفي للوضع فيعوز ان يكفي للحكم ايضا فالافراد وان كانت معلومة بالوجه لكن تكون محكوما عليها حقيقة (لا يبق فرق بين الحكم والوضع فان الحكم لا بد فيه من الحصول والالتفات بالذات وفي الوضع يكفي الالتفات بالذات فقط وان لم يكن الحصول كذلك فالمعلومية بالوجه يكفي للوضع ولا يكفي للحكم فالتايد غير مؤيد (لانا نقول ان الملتفت اليه بالذات هو الحاصل في الذهن وفي العلم بالوجه الملتفت اليه من حيث الاتحاد مع ذى الوجه فالحاصل هو الملتفت اليه فلا يكون احدهما بدون الآخر فالوضع والحكم سببان عند العقل الصائب فافهم (والجواب) عما ايترائى (ان مفاد الایجاب) اي ما يفيد الایجاب (مطلقا) سواء كان تعصليا او عدوليا او سلبيا (هو) اي المفاد (الثبوت) اي ثبوت المعلوم للموضوع (مطلقا) اي على الانحاء الثلاثة سواء كان بالذات او بالعرض (وكل حكم ثابت للافراد ثابت للطبيعة في الجملة) اي بوجه من الوجوه اعم من ان يكون بالذات او بالعرض (امانه) اي الثبوت (لهذا) اي لاي شىء (اولا وبالذات) اي بلا واسطة امر آخر (للطبيعة) اي ثابتا لها اولاً وبالذات (او للفرد) من افرادها (فمفهوم زائد) اي الثبوت اولاً وبالذات معنى زائد (على الحقيقة) اي حقيقة الایجاب وانما حقيقته هو الثبوت مطلقا (قال في الحاشية حاصله انه فرق بين المحكوم عليه حقيقة في القضية وبين المثبت له اولاً وبالذات في نفس الامر فان الاول فرع العلم دون الثانی انتهى (محصوله انه فرق بين المحكوم عليه والمثبت له والقول بان المثبت له هو المحكوم عليه مع فان المثبت له شىء ثبت له المعلوم في الواقع بلا اعتبار المعتبر وبلا ملاحظة العقل بمعنى انه لا يتوقف على العلم بل يكفي وجوده في الواقع والمحكوم عليه ما اعتبر العقل تحققة في ضمن الافراد عند الحكم فيكون فرع العلم موقوفا عليه ولا يكفي وجوده في الواقع بدون العلم فلا يكون احدهما عين الآخر فاذا كانا متغايرين فلا يوجب انما يقتضى وجود المثبت له لا وجود المحكوم عليه فالقضية يكون الحكم فيها على نفس الحقيقة بالذات مع كونها عدمية ولا يقتضى الایجاب وجودها وانما يقتضى وجود المثبت له بالذات والطبيعة مثبت لها بالعرض فيكفي تحققها وجودها كذلك فالطبيعة العدمية او السلبية وان كانت معدومة بالذات في القضية الخارجية لكنها متحققة بالعرض بالنسبة الى الافراد (والنسبة بين المثبت له بالذات والمحكوم عليه بالذات بالعموم والخصوص من وجه اذ هما يجتمعان في الحكم بالحركة على السفينة

فانها محكوم عليها بالحركة بالذات وبثبت لها الحركة في نفس الامر بالذات ويفارقان في الحكم بالحركة على الجالس فيها والحكم بالتحيز على الاسود نظر الى الجسم فالحكم عليه بالذات في الاول متحقق دون المثبت له كك فان الجالس يحكم عليه بالحركة مع ان ثبوتها له في نفس الامر بالعرض بواسطة السفينة لا بالذات وفي الثاني يتحقق المثبت له بالذات دون المحكوم عليه كذلك فان التحيز ثابت للجسم بالذات في نفس الامر وانما يحكم على الاسود بواسطة كونه جسما فاذا ظهر الفرق بينهما فيجوز ان يكون الشئ مثبتا ولا يكون محكوما عليها فاقضاء الایجاب وجود المثبت له لا يستلزم اقتضاء وجود المحكوم عليه (واورد عليه الاسناد قدس سره في شرحه فان شئت فارجع اليه) وقد يجاب بعد تسليم الاتحاد بين المحكوم عليه والمثبت له بعدم تسليم اقتضاء الایجاب الوجود حقيقة بان ثبوت الشئ للشئ لا يستلزم ثبوت المثبت له بالذات بل يكفي ثبوته بالعرض وهو وجوده بوجود منشأ الانتزاع كما في القضايا الایجابية التي موضوعاتها مفهومات انتزاعية والطبيعة العدمية والسلبية موجودة بوجود منشأتها وهي الافراد فانها متحدة معها فكانت موجودة بالعرض فيها (ولك ان تقول ان المثبت له لا بد ان يكون موجودا ثابتا بالذات اذ الصفة ثابت له بالذات واذا لم يكن ثابتا في نفسه يلزم ازديدية الصفة على الموصوف فتفكر (وقرب من هذا الجواب ما يجاب بان الحقيقة العدمية ان اريد بها ما يكون العدم معتبرا في مفهومها فمسلم لكن لا يضرنا لان العدم بهذا المعنى لا ينافي كونها موجودة لجواز كونها موجودة بوجود الافراد وان اريد بها ما يكون معدومة لا وجود لها اصلا لا بالذات ولا بالعرض فلان الحقيقة العدمية بهذا المعنى اذ لا شك في كونها موجودة بالعرض لان افرادها موجودة وهي متحدة معها فتكون موجودة بوجودها بلامرية فتأمل فيه * ولما فرغ من تحقيقه المحكوم عليه شرع في بيان اقسام المعصورة وما بين كمية ما يحكم فيها فقال (المعصورة) ولم يتعرض لغيرها لانها معتبرة في القياسات والعلوم وغيرها اما مندرجة فيها كالشخصية والمهمله فانها مندرجتان في الجزئية التي هي قسم من اقسام المعصورة واما غير معتبرة في العلوم كالطبيعية وهذا هو وجه الاختصار على بيان المعصورة وهي (اربعة) اذ الحكم فيها سواء كان ايجابا او سلبا لا يخلو ما ان يكون على جميع الافراد اى على الطبيعة من حيث انطباقها على جميعها او بعضها فالاول (الموجبة الكلية) وجه تسميتها ظاهر لكون الحكم فيها بالایجاب على كل الافراد (وسورها) اى سور الموجبة الكلية وهو اللفظ الدال على احاطة جميع الافراد كاحاطة سور البلد (كل) اى الكل الافرادى فان افظه موضوع لاحاطتها كقولنا كل انسان حيوان (ولام الاستغراق) اى اللام التي يستغرق جميع الافراد فهي كالكل في احاطتها بقوله تعالى ان الانسان لفي خسر لانه الاستثناء عليه (و) الثاني (الموجبة الجزئية) وجه تسميتها بالكون الحكم فيها بالایجاب على البعض وعدم كونه على كل الافراد (وسورها) اى سور الموجبة الجزئية (بعض) كقولنا بعض من الحيوان انسان (و) لفظ (واحد) كقولنا واحد من الحيوان (و) الثالث (السالبة الكلية) لكون الحكم فيها بالسلب عن كل الافراد (وسورها) اى السالبة الكلية (لاشئ) كقولنا لا شئ

من الانسان بعجز (ولا واحد) كقولنا لا واحد من الانسان بفرس (ووقوف النكرة تحت النفي) وهو ايضا من سور السالبة الكلية لانه يفيد العموم فان قلت ان شيئاً واحداً نكرتان وقعت تحت النفي في لاشيء ولا واحد فاذا كانا سورين للسلب الكلي ففهم منهما كون النكرة تحت النفي من سورها فلا حاجة الى التصريح بوقوف النكرة تحت النفي (قلت هذا تعميم بعد تخصيص فان لاشيء ولا واحد لفظان خاصان يفيد أن العموم بوقوف النكرة تحت النفي فبعد ذكرهما صرح بالعموم لئلا يتوهم الخصوصية بهما بل يجري في غيرهما ايضا كقولنا ما من رجل في الدار اى لاشيء من افراده فيها (و) الرابع (السالبة الجزئية) لكون الحكم فيها بالسلب عن بعض الافراد (وسورها) اى سور السالبة الجزئية (ليس كل) كقولنا ليس كل حيوان بانسان (وليس بعض) كقولنا ليس بعض الانسان بفرس (وبعض ليس) كقولنا بعض الانسان ليس بفرس والفرق بين الاسوار الثلاث ان ليس كل يدل على رفع الایجاب الكلي بالمطابقة فان معنى ليس كل حيوان انسانا ان ثبوت الانسان لكل افراد الحيوان مرفوع والسلب الجزئى لازم له لانه اذا رفع عن جميع الافراد فلا شك في رفعه عن بعضها اذا رفع من الجميع لا يخلو اما ان يكون بعدم الثبوت لشيء من الافراد او بالثبوت للبعض والنفي عن البعض وعلى كلا التقديرين يتحقق الرفع عن البعض وهذا هو السلب الجزئى بدون العكس اذ يجوز ان يكون الرفع عن البعض مع الثبوت للبعض فلا يتحقق الرفع عن الكل وليس بعض وبعض ليس مدلولهما المطابقى السلب الجزئى لان معناه سلب المعمول عن بعض افراد الموضوع ورفع الایجاب الكلى لازم لهما لانه اذا رفع عن البعض لم يكن ثابتا للكل هذا هو السلب للايجاب الكلى فظهر الفرق بينهما وبين ليس كل (واما الفرق بينهما فبان ليس بعض قد يستعمل للسلب الكلى كما في قولنا ليس بعض من الانسان بغير اكون البعض نكرة واقعة تحت النفي مفيدة للعموم بخلاف بعض ليس فانه يدل على السلب الجزئى بالمطابقة دائما وقد يذكر للايجاب المدولى كما اذا تقدم الرابط على حرف السلب وليس بعض لا يكون كذلك لان حرف السلب مقدم عليه فيصير سالبة قطعاً (وفي كل لغة) من اللغات سواء كانت عربية او فارسية او هندية (سور) اى لفظ دل على بيان كمية الافراد (يخصها) اى يخص هذا السور بهذه اللغة ولا يوجد في غيرها اذ كل لغة مخالفة للغة اخرى فالسور في احدهما يكون مخالفا للسور في الاخرى كما يعلم باستقراء اللغات (تبصرة) اى هذا الذى يذكر فيما بعد تبصرة للطالب لكونه مشتقاً على تحقيق المعصورات الاربع التى يتوقف عليها الحجة والتعبير عن اسم الفاعل بلفظ المصدر لقصد المبالغة (قد جرت) اى استمرت (عادتهم) اى عادة المنطقين والعادة الفعل الدائمى او الاكثرى ومقابلها النادر (بانهم) اى المنطقين (يعبرون عن الموضوع) اى عن الجزء الاول فى القضية (يج) اى بلفظ (وعن) المعمول اى الجزء الثانى للقضية (بب) اى بلفظ وهذا التعبير ليس عن مفهومهما بل عما يقع موضوعا ومحمولاً فى القضايا ولما كان لفظ كل من ج وب فى الكتابة حرفاً واحداً بسيطاً والتلفظ بهما على المشهور كان باسم مركب كالجيم والباء فاشار اليه بقوله

(والأشهر) عند المنطقيين (التلفظ بهما) أى بج وب (مركبا) كالجيم والباء لاسيطا كما تقتضيه الكتابة (كالمقطعات) أى الحروف التى يقطع أحدهما من الأخرى (القرآنية) أى الواقعة فى القرآن المجيد نحو الم كيمعص فانها وإن كانت فى الكتابة بسائط لكنها فى التلفظ أسماء مركبة فكذا حال ج ب ينلفظان باسمين مركبين هذا رد على الفاضل اللاهورى عبد الحكيم السياكوتى حيث قال الأشهر التلفظ بهما بسيطا كما تقتضيه الكتابة وهو الحق لأن الاختصار حاصل به وأما التلفظ باسميهما اعنى كل جيم باء فهو تلفظ باسمين ثلاثين يشار كهما سائر الأسماء الثلاثية ولأنه إذا تلفظ باسميهما يفهم منهما الحرفان المخصوصان كما فى قولنا كل انسان حيوان يفهم منه مدلول طرفيه فلا يكون التعبير دالا على الشمول بجميع القضايا بخلاف ما إذا تلفظا بسيطين فإنه لا معنى لهما أصلا فيعام أنه يعبر بهما عن الموضوع والمعمول فما قيل أنه خطأ فخطأ والعجب أنه استدل على أن الحق أن ينلفظ هكذا كل جيم باء بأنه لا اسم لحروف الهجاء بسيطا فان حروف الهجاء لا حاجة فى التلفظ بها إلى التوسل بالأسماء كما فى قولنا زيد ثلاثى انتهى كلامه (ورد عليه البعض بأن دعوى الشهرة من الجانبين بلا بينة والكتابة وإن كانت قرينة على التلفظ بسيطا كما قال ابن الحاجب الأصل فى كل كلمة أن يكتب بصورة لفظها ولهذا يكتب صورة البسيط عند التركيب كما فى جعفر لكن لا يبعد أن يصطلحوا على كتابة حرف واحد من الحروف المركبة منها لفظ الجيم والباء كما اصطلاح صاحب القادوس على كتابة الدال كناية من بلد والفاء كناية عن قرية طلبا للاختصار فى الكتابة وكما يكتب فى المقطعات القرآنية صورة البسائط لغرض من الأغراض والاختصار أيضا ليس قرينة قطعية على التلفظ بالبسيطة وإن كان كمال الاختصار فيه لأن كون مطلع نظرهم الاختصار بالنسبة إلى لسانهم اليونانية التى هى أطول الألسنة فما قال المصنف رحمه الله ليس بمستبعد أيضا وما قال الفاضل إذا تلفظ باسميهما يفهم منهما الحرفان المخصوصان فلا يكون التعبير دالا على الشمول بخلاف ما إذا تلفظا بسيطين فإنه لا معنى لهما فليس بشئ لأنه كما يفهم عند التلفظ باسميهما ثبوت أحد الطرفين الآخر كذلك يفهم عند التلفظ بسيطين هذا الثبوت أيضا غاية الأمر أنهما لكونيهما من جنس الحروف والأصوات قد يتلفظ بهما نفسيهما كما فى زيد ثلاثى وقد يتلفظ باسميهما كما فى هذا الاسم ثلاثى انتهى كلامه (لا يخفى عليك أن الظاهر ما قال الفاضل اللاهورى فإن الاختصار الانتم أنما هو فيه والمقصود هو الاختصار بالنسبة إلى اللغة العربية لأن المنطقي لما نقل من اليونانية إلى العربية ترك اليونانية بالكلية وبقي العربية فالمنطور الاختصار بالنسبة إلى لسانهم العربية وأيضا حصول الاختصار بالنسبة إلى اللسانين أولى من الاختصار بالنسبة إلى لغة واحدة فالانساب أن يعبر باسم بسيطا ودفع توهم الانحصار أنما هو فى البسيط إذ هو موضوع لفرض التركيب لا للمعانى بخلاف المركب فإنه يحتمل أن يكون موضوعا للمعانى فالقياس على المقطعات القرآنية قياس مع الفارق لأنها من المتشابهات مع أن الكلام فى التعبير لفرض واضح المراد وهو التعميم وعدم الانحصار والاختصار الاتم والتعبر باللفظ المركب فى المقطعات بجور

ان يكون لغرض آخر يقتضى ذلك التعبير الله ورسوله أعلم به بقياس ما هو ظاهر المراد على الآخر
الحفى الندى لا يعلم سره الا الله تعالى غير ملائم (ويدل على ذلك) اى الاشتهار (انهم) اى المنطقيين
(يعبرون بالجيم والجيمة والياء والبائية) فلو كان التلفظ بسيطا يعبرون بالجية والبية وهذا لا يضر
ما قال اللاهورى لان الاكثر فى التعبير هو البسيط بقربته الكتابة اذ الاصل فى كل كلمة ان يكتب
موافق لفظها (وبالجملة اذا اردوا) اى المنطقيون (التعبير) اى البيان (عن الموجبة الكلية)
بالفاظ نعم جميع المواد ولا يختص بفرد من الافراد (اجراء للاحكام) اى ليجرى عليها الاحكام
المذكورة فى علم المنطق من عكس المستوى وعكس النقيض وغير ذلك (جردها) اى جعلوا
الموجبة الكلية مثلا خالية مجردة (عن المواد) المعينة بحيث لا يختص بمادة من المواد ككل انسان
حيوان مثلا بل يوجد فيها وفي غيرها (دفعنا لتوهم الانحصار) اى هذا التجرى يدفع توهم الانحصار
للقضية فى الموضوع والمعمول (مخصوصين) (وقالوا) اى المنطقيون فى الموجبة الكلية (كل ج ب)
فلا يقال ان دفع الانحصار يكون فى كل موضوع محمول ايضا فواجه هذا القول لانا نقول دفع
توهم الانحصار مع الاختصار فى العبارة لا بعصل فى كل موضوع محمول كما بعصل فى كل ج ب
(قان فلت ان حروف الهجاء كانت كثيرة فلم اختار واثنين الحرفين من اجل ان اولها الف وهو
غير قابل للتلفظ لكونه ساكنا دائما فتركوه واخذوا الثانى وهو الباء والثاء والثاء كانتا متشابهتين
لهن الخطفوا اختارا واحدا منيما لم يتميز الموضوع عن المعمول فى الخط فتركوهما واختاروا الخامس
وهو الجيم لتمييزه عند الخط وعكسوا الترتيب بان قدموا الخامس واخروا الثانى لئلا يتوهم ان
المراد بهما انفسهما اعنى الحرفية لا الموضوع والمعمول (فبيننا) اى فى المعصورة الموجبة الكلية
(اربعة امور) لفظ كل وجوب والحمل (فلنصفق احكامها) اى احكام تلك الامور الاربعة (فى مباحث)
جمع مبحث من البحث بمعنى التفنيس (الاول) اى اول تلك المباحث (ان الكل) اى لفظ الكل
(يطلق) بالاشترار للفظى (بمعنى الكلى) اى مالا يمتنع فرض صدقه على كثيرين (مثل كل
انسان نوع) بمعنى ان الانسان الكلى نوع اذا فراده اشخاص لا انواع حتى يثبت حكم النوعية
بها (وبمعنى الكل المجهوعى) الذى يشتمل جميع افراد المدخول عليه اذا كان كليا فهى اجزائه
ايضا (نعوكل انسان) اى مجموعه الذى يشتمل على جميع افرادها التى هى اجزاء هذا المجموع المركب
منها (لانسعه هذه الدار) بحيث يدخل كلها فيها ويحيطها على سبيل الاجتماع معا اذ يشمل جميع الاجزاء
سوى الافراد اذا كان جزئيا نعوكل زيد حسن (وبمعنى الكل الافرادى) اى الذى يشتمل كل واحد
واحد من افراده بدلا كان واجتماعا (مثل كل انسان حيوان والفرق بين المفهومات الثلاث)
اى الكل بمعنى الكلى والكل بمعنى الافرادى والكل بمعنى المجهوعى (ظاهر) بان الكل
بمعنى الكلى ينقسم الى الجزئيات والكل المجهوعى ينقسم الى الاجزاء والجزئيات غير الاجزاء
لصدقها عليها وعدم صدق الكلى على الاجزاء وفى الثالث يصدق على كل واحد واحداه شخص
واحد بخلاف الاول والثانى اذ الاول ليس بشخص والثانى مجموع الاشخاص والاجزاء وتندى بفرق

بان الكل الاول لايسرى اليه احكام الافراد فانه لايقال كل انسان بمعنى الانسان الكلى انه كاتب
بغلاف الاخيرين ويصدق الثاني في المثال المذكور في المتن دون الثالث وفي كل انسان يشعبه
هذا الرغبة يصدق الثالث دون الثاني (وقد يفرق ايضا بان الاول جزء الثالث والثالث جزء الثاني
والجزء مفائر للكل فصار كل واحد منها غير الآخر (والمعتبر في القياسات) المذكورة والعلوم
الحكمية (هو) اى المعتبر (المعنى الثالث) وهو الكل الافرادى يعنى اطلاق الكل وان كان على
معان ثلاثة لكن المعتبر في القياسات والعلوم المعنى الثالث وهو الكل الافرادى اذ لو كان المعتبر
هو المعنى الاول والثاني بلزم عدم انتاج الشكل الاول الذى هو ايبين الاشكال في النتيجة اذ الانتاج
لا يكون الا بتعدى حكم الاوسط الى الاصغر واذا اردنا من الاوسط الكل بمعنى الكلى وبحكم عليه
بشيء لا يلزم منه ان يحكم به على الاصغر اذ الاصغر حيثئذ يكون مفائرا للاوسط والحكم على احد
المتفائرين لا يوجب ان يكون حكما على الآخر كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جنس فالحكم
في هذه القضية بمعنى الكلى اذ افراد الحيوان لا يصدق عليها الجنسية وانما يصدق على طبيعة الحيوان
من حيث هى هى فالجنسية صدقت على طبيعة الحيوان لاعلى افراده والانسان من افراده فلا يصدق
عليه الجنسية فلم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر فلا يلزم النتيجة لعدم تكرار الاوسط اذ الحيوان
الذى فى الصغرى هو ما اشتمل على الافراد وفى الكبرى ليس كذلك وكذلك اذا اردنا بالكل
المجموعى لم يتعد الحكم ايضا لجواز ان يكون الاوسط اعم من الاصغر والحكم على مجموع افراد الاعم
لا يجب ان يكون حكما على مجموع افراد الاخص كقولنا كل انسان حيوان بمعنى ان مجموعه حيوان
ومجموع الحيوان الوفى الوفى لا يلزم منه ان يكون مجموع الانسان الوفا الوفا بعدد الوفى الحيوان
بغلاف ما اذا اراد الكل بمعنى الكل الافرادى فانه حيثئذ تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر
ظاهر اذ الاصغر حيثئذ من افراد الاوسط فاذا حكم على كل واحد من افراده بحكم فلاشك في ثبوت
هذا الحكم للاصغر الذى هو من جملة افراده (والمشتمل عليه) اى على الثالث وهو الكل الافرادى
(هى) اى المشتمل عليه وتانيث الضمير باعتبار الخبر (المعصورة) اى القضية المعصورة التى مر معناها
(اما الاولى) اى القضية التى يشتمل على الكل بمعنى الكلى (فطبيعية) اى قضية طبيعية لكون الحكم
فيها على الطبيعة كقولنا كل حيوان جنس (والثانية) اى القضية التى يشتمل على الكل بمعنى المجموعى
(قضية شخصية) ان كان مدخوله جزئيا حقيقيا نحو كل زيد حسن وكل الرمان مأكول (او) قضية (مهملة)
ان كان مدخوله كلياً نحو كل انسان لا يسعه هذه الدار فان مجموع الانسان يحتتمل الزيادة والنقصان
فكان الحكم على الافراد من غير بيان كميتهما الا كما زعم البعض انها شخصية مطلقا او مهمة مطلقا (قال
في الحاشية اعلم انه من القائل من ذهب الى انها شخصية مطلقا والآخر الى انها مهمة مطلقا فاشار الى
ان الحكم الكلى عن كل منهما خطأ بل الحق ان بعضها شخصية نحو كل زيد حسن وبعضها مهمة نحو
كل انسان لا يسعه هذه الدار وهى قضية خارجية فانه يحتتمل الزيادة والنقصان لتعدد افراده وليس هناك
بيان الكمية فانهم انتهى حاصله انه اختلف في الثانية فذهب البعض الى كونها شخصية مطلقا سواء كان

مدخول الكل جزئيا او كلياً لا متنازع صدق المجموع على كثير بن ذهننا و خارجا و انما هو واحد شخصي
 وذهب البعض الى انها مهمة مطلقا والكل عنوان الموضوع وليس بسور دال على كمية الافراد
 (لايق ان البعض لا يدخل على الكل المجموعى فلو كان له افراد متعددة لدخل البعض عليه واذالم
 يتعدد افرادة لا يكون مهمة) (لانا نقول عدم دخول البعض ليس لعدم تعدد الافراد متى بنا فى كونها
 مهمة بل لاجل كون الموضوع مفهوما متعصرا فى فرد كانه العالم (ويرد النقض على هذا القائل بان كل
 زيد حسن ليس بمهمة اذ الحكم فيه على اجزاء معينة فى شخص معين لاعلى الافراد فليشار العنصر
 رحمه الله الى ان ادعاء كل واحد منهما بكونه شخصية مطلقا او مهمة كذلك خطأ بل الحق ان البعض
 من القضايا المشتملة على الكل المجموعى شخصية نحو كل زيد حسن و بعضا مهمة نحو كل انسان
 لا يسعه هذه الدار و هى قضية خارجية يعتمل الزيادة والنقصان لتعدد افراده وعدم بيان الكمية
 ولك ان تقول انها شخصية وليست بمهمة وان كان مدخول الكل كلياً اذ لا يخلو من ان يراد جميع
 افراد هذا الكلى بحيث لا يشك عنه فرد سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة او معدوما او بعضها بالفعل
 موجود او بعضها معدوما او يراد جميع الافراد الموجودة فان كان الاول فلا شك فى كونها شخصية اذ
 جميع الافراد بهذا الاعتبار شخص معين لعدم صدقه على كثيرين من هذا الاعتبار وان كان الثانى
 فهو ايضا شخص معين اذ جميع الافراد الموجودة بحيث لا يشك عنه فرد من تلك الافراد متعين تمنع
 صدقه على كثيرين (فان قلت قد يراد بمجموع الافراد بمعنى اى مجموع كان فتعدد الافراد بحسب
 المجموعات ولم يبين فصار مهمة) (قلت الجميع بهذا المعنى ليس مدلول الكل المجموعى بل هو
 مدلول البعض فلا يراد منه المجموع بهذا المعنى وانما يراد منه المجموع المعيرط بجميع ما يدخل عليه
 فلا شك فى امتناع صدقه على كثيرين فاذا امتنع صدقه على كثيرين صار ما اشتتمل عليه شخصية ولو
 اطلق على ارادة الجميع اى جميع كان فلا مناقشة ولا يضرنا اذ الكلام فى مقتضى الكل من حيث هو هو
 ومقتضاه بهذا الاعتبار ليس الا حصر جميع ما يدخله من غير قبول الزيادة والنقصان فتأمل (والثى)
 اى القضية التى (اشتملت على البعض المجموعى) اى البعض الذى هو بمعنى مجموع بعض الافراد
 لا يكون موجبة جزئية بل يكون (مهمة) سواء كان مدخوله كلياً او جزئيا اذ افراد البعض المجموعى
 متعددة نحو مجموع بعض افراد الانسان مثلا وبعض اجزاء زيد مثلا كذلك واذا صارت افراد
 متعددة كثيرة ولم يبين كميتها يكون ما اشتتمل عليه مهمة (والثانى) من المباحث فى تعيين ما هو المراد
 من موضوع العصور السورة التى عبر فيها عنه بج (ان ج) الذى يعبر عن موضوع القضية به (لا يعنى)
 اى لا يراد به (اى بج) (ما) اى الذى (حقيقته) (فالضمير فى حقيقته راجع الى ما) (ج) يعنى لا يراد بج الذى
 يكون ج عين حقيقته وذاتيا له والالم يتناول ما يكون ج عارضا له نحو كل كاتب انسان (ولا) يراد (ما)
 اى الذى (هو موصوف به) اى بج سواء كان جزءا او عارضا والالم يتناول ما يكون حقيقته ج نحو كل
 انسان حيوان (بل) المراد (اعم منهما) اى من الحقيقة والصفة (وهو) اى الاعم (ما) اى الذى (بصدق)
 اى يعمل (عليه ج من الافراد) سواء كان حقيقة هذه الافراد او وصفا عارضا لها (فان قلت اذا اراد بالافراد

اعلم من ماهو حقيقته ج اوصفته ج لا يشتمل جميع القضايا ايضا لخر وج ماهو جزؤه ج نعول ناطق
حيوان اذ الجزء ليس حقيقة الكل لتركبه منه ومن غيره ولا صفته لخر وجها ودغول الجزء في الكل قلت
ليس المراد من الصفة عنها المتبادر بل مقابل الحقيقة سواء كان داخلا او خارجا فالصفة شاملة للجزء
والعارض فتفسير القضية بهذا المعنى صار عاما شاملا لجميع القضايا المستعملة في العلوم (وذلك
الافراد) اى الافراد التى يصدق عليها ج (فد تكون حقيقة) بدون اعتبار معتبر لحاظ قيد وخصوصية
هذه الافراد بحسب نفس الامر لا بحسب الاعتبار (كالافراد الشخصية) العينية الجزئية اذا كان ج
نوعا او فصلا او خاصة نعول كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان وكل كاذب حيوان فهذه الافراد خصوصيتها
بحسب نفس الامر لا بالا اعتبار (والافراد النوعية) الصادقة على المتفقة الحقيقة اذا كان جنسا او فصلا
او عرضا عاما نعول كل حيوان جسم وكل حساس كذلك وكل ماش كذلك فخصوصية هذه الافراد مما هي
افراد له وهو الجسم بحسب نفس الامر لا بالا اعتبار كما في الاعتبارية (وقد تكون) تلك الافراد
(اعتبارية) وهى ما يكون خصوصيتها بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر (كالحيوان الجنس)
والانسان النوع والكاتب الخاصة والماشى العرض العام وغير ذلك من الكليات البعيدة بقيد فى
من افراد الكليات التى لا تلاحظ فيها هذه القيود (فانه) اى الحيوان الجنس (اخص من مطلق الحيوان)
اى الذى لا يلاحظ فيه قيد الاطلاق والعموم وكذا الانسان النوع اخص من مطلق الانسان الذى
لا يلاحظ فيه قيد العموم بل يلاحظ من حيث هو هو كما فى موضوع القضية المهمة القدمائية فالفرق
بين الافراد الحقيقية والاعتبارية ان الاول عبارة عن التى يتحصل منها الكلى الذى اعتبرته بالنسبة
اليه افراد او لا يمكن تعصيل الاله سواء كانت هذه الافراد نوعية اى حقيقة نوعية لها تحتها افراد حقيقية
لما فوقها كالانسان والفرس والغم وغير ذلك فانها افراد حقيقية للحيوان ولا يمكن تعصيل الاله وكذا
الماشى والحساس وانواع الافراد الشخصية لها او شخصية كزبد وعرور ويكر بالنسبة الى الانسان
والناطق والكاتب اذ تعصل كل منها لا يمكن بدون هذه الافراد الشخصية وقد يكون حقيقة بالنسبة
الى المعانى المصدرية ايضا اذ تعصلها لا يمكن الا بالنسبة الى المحص فان الوجود المصدرى لا يمكن
تعصل الا بالنظر الى وجود زبد ووجود عرور ووجود بكر وغير ذلك من حصصه فما يفهم من قول المحص
رحمه الله كالافراد الشخصية والنوعية ليس على سبيل الحصر بل على سبيل التمثيل ومن نظر الى لوق
اعتبار التخصيص بطبيعة هذه المحص من غير وجودها في الخارج جعلها من الافراد الاعتبارية واما
على المعنى الذى عرفت لاشك في كونها حقيقة والثاني عبارة عما لا يكون كذلك كالحيوان الجنس فانه
فرد اعتبارى لمطلق الحيوان اذ ليس الحيوان مما لا يتحصل الا بالجنس بل معنى الجنس خارج عن تعصل
لا حق له في لحاظ العقل وتعصله انما يكون بانواعه وافراذه فاندفع بهذا الاعتراض المشهور من ان
الانسان حيوان والحيوان جنس فيلزم كون الانسان جنسا ولا يجاب عنه بان الشكل الاول يشترط فيه
كلية الكبرى وهما مفقودا نناقول اننا نعلم بالضرورة الشئ اذا حمل على شئ وحمل هذا الشئ على
ثالث فيجب حمل الاول على الثالث فالجنس محمول على الحيوان والحيوان محمول على الانسان فلا بد من

حمل الجنس على الانسان وجه الدفع ان القياس انما ينتج اذا تكرر الحد الاوسط وهنا ليس كذلك
 اذا الحيوان الذى حمل على الانسان هو مطلق الحيوان من غير لحاظ العموم وحمل على كثيرين مختلفين
 بالحقائق والذى يعمل عليه الجنس هو الحيوان الملعوظ فيه العموم والماخوذ طبيعة باعتبار تجريدها في
 الفهم بحيث يصح ايقاع الشركة فيها ولا شك ان ايقاع هذا التجريد اعتبار اخص فالحيوان بهذا
 الاعتبار اخص من مطلق الحيوان بما هو هو فقط وفرد اعتبارى له فلم يتعدا فلم يتكرر الحد الاوسط
 (ولك ان تقول ان مثل هذا الفرق يوجد في الحدود المتوسطة من القياسات المتعارفة ايضا اذا المعمول
 في المعصورات هو نفس الشئ والموضوع هو الشئ من حيث الانطباق على الافراد وهذا الاعتبار
 اخص من الاعتبار الاول فيلزم ان لا ينتج السكينة في كبرى الشكل الاول لاختلاف الحد الاوسط
 بالاعتبار في الصغرى والكبرى فقامل (الا ان المتعارف في الاعتبار في العلوم) واللغة القسم الاول
 وهى الافراد الحقيقية التى خصوصها بحسب نفس الامر بلا اعتبار معتبر هذا دفع توهم عسى ان يتوهم
 بانه لو كان الافراد على قسمين لكان القسم الثانى ايضا معتبرا كالاول فدفعه بان المتعارف في
 الاعتبار واللغة هى الافراد الحقيقية اذ هى تفهم بحسب اللغة والمتعارف وهذا لا يمنع اقتضاء الفن
 للقسمين وان كان الثانى غير معتبر فالمراد من الموضوع ما يصدق عليه عنوانه من الافراد اعم من
 الحقيقية والاعتبارية لا مفهومة ولا المساوى له ولا اعم منه اعم كونه كل واحد من تلك الثلث افرادا
 للموضوع (ثم الفارابى) وهو حكيم من حكماء الفلاسفة المكنى بابى نصر الملقب بالمعلم الثانى لانه
 مذهب الحكمة ورتبها واحكمها واتقنها بعد ما نقل من اللغة اليونانية الى اللغة العربية وكان في خلافة المصنفين
 بالله العباسى في سنة ثلثمائة واربعين من الهجرة النبوية والمعلم الاول هو ارسطو الذى الحكمة
 ودون فوائدها بامر اسكندر وليد القب بالمعلم الاول وقيل ان المنطق ميراث ذى القرنين (اعتبر)
 هذا الحكيم (صدق عنوان الموضوع) اى ما يعبر عنه بالموضوع سواء كان ذاتيا نحو كل انسان حيوان
 وبعض الحيوان انسان او عرضيا نحو كل كاذب انسان وكل ماشى حيوان (على ذات الموضوع) اى
 امراده (بالامكان) العام المقيد بجانب الوجود الذى هو مقابل الضرورة الذاتية بمعنى ان لا يكون
 ذات الموضوع آتية عن صدق هذا العنوان عايبا وان كان متمتعا بالنظر الى كونه الفرد محالا
 في الواقع نحو كل شريك البارى متمتع اى ما يعبر بعنوان شريك البارى ويجوز العقل بامكان
 صدق هذا العنوان عايبا متمتع في الواقع بحسب الافراد لا الامكان الاستعدادى الذى هو مقابل
 الفعل (فان قلت يرد عليه النقض الذى اورده المحقق الطوسى من انه يلزم كذب قولنا
 كل انسان حيوان بالضرورة اذ المراد من كل انسان ما يمكن ان يكون انسانا على مذهب
 الفارابى فدخل فيه النطفة لا مكان كونه انسانا بعد تغيراتها وليست بحيوان بالضرورة
 لكونها جمادا قلت هذا النقض مدفوع بان النطفة ليست بانسان بالامكان الذى يعتبره الفارابى
 اذ ذاتها نأبى ان يصدق عليها الانسان في حالة النطفية بل هى انسان بالامكان بمعنى
 الامكان الاستعدادى اى يستعد النطفة لكونها انسانا بعد تغيراتها وهذا المعنى ليس

مراد الفارابي وانما نشأ التشبيه لاشتراك لفظ الامكان بين الذات والاستعداد وتعميم قواعد الفن ليس الا بقدر الطاقة البشرية على ان النطقة ليست مستعدة لكونها انسانا اذا المستعمل يجب وجوده عند وجود المستعمل والنطقة لا يبقى عند كونه انسانا فافهم (حتى يدخل في كل اسود الرومي) يعني اذا اريد امكن صدق العنوان على ذات الموضوع يدخل في كل اسود الرومي الذي يسكن في الروم ولا يكون اسود بل يكون ابيض دائما لا مكن صدق الاسود عليه اذ ذاته لا ياتي عن كونه اسود لكونه فردا من افراد الانسان ولا تعداد حقيقتها فلو كان حقيقته آية من السواد فكيف يكون الزنجي اسود (والشيخ) اي شيخ الفلاسفة وهو ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا مقصورة وقد فصل الحكمة وحررها بعد اضاعته كتبها وكان في خلافة القائم بالله العباسي في سنة اربع مائة (لما وجدته) اي وجد منه الفارابي (مخالفا للعرف واللغة) اذ لا يفهم فيهما اطلاق الصفات على ما لا يكون متصفا به بلها اصلا لا في الحال ولا في غيرها من احد الازمنة الثلاثة فان قلت ان العرف لا يفهم من كونه عالما او كاتبا الا اتصافه في الحال لا كونه متصفا في احد الازمنة الثلاثة كما هو مذهب الشيخ فمذهبه ايضا مخالف للعرف فيما وجه التخصيص بمذهب الفارابي قلت وان كان مخالفا لكنه ليس ببعيد كل البعد كمذهب الفارابي والمراد بالمخالفة غاية البعد (اعتبر) اي الشيخ (صدقه عليها) اي صدق عنوان الموضوع على ذاته (بالفعل) اي في احد الازمنة الثلاثة اي في بعض منها او في جميعها كما في الزمانيات اولم يكن في زمان كما في غيرها (في الوجود الخارجي) اي يكون الصدق في الوجود الخارجي بان يكون ماصدق عليه عنوان الموضوع موجودا في الخارج حقيقة ويصدق هذا الوصف عليه مع قطع النظر عن اعتبار العقل (او) يكون الصدق بحسب الوجود (في الفرض الذهني) يعني ان العقل يعتبر انتصافا) اي انتصاف الذات (بان وجودها) سواء كان وجودا محققا او مقدرا (بالفعل) في احد الازمنة الثلاثة (في نفس الامر يكون كذا) اي متصفا بالعنوان كصفة السواد مثلا فقوله بالفعل في نفس الامر متعلق ليكون المتأخر (حاصله انه ليس المراد من الفرض الذهني ان العقل يفرض صدق العنوان على الموضوع وان لم يتصف بعد الوجود في زمان اصلا والا لم يبق الفرق بين مذهب الفارابي ومذهب الشيخ بل الفرق انها هو فرض الوجود ليعتبر الانتصاف في نفس الامر بالفعل لا يفرض الانتصاف فمراد الشيخ ان العقل يجوز صدق العنوان على الموضوع بان افراد بعد وجودها في نفس الامر يكون متصفا به في وقت البتة (سواء وجد الافراد اولم توجد) فماله تعميم الانتصاف بان يكون في الوجود المعق أو المقدر فيشتمل القضايا التي لا يلتفت فيها الى فعلية وجود موضوعها كما في القضايا الهندسية والحسابية (فالذات) اي ذات الموضوع (الخالية عن السواد) اي المفقود فيها السواد بحيث لا يوجد في وقت من الاوقات اصلا وان كان يمكن لها الانتصاف بالسواد (لا يدخل) هذا الذات (في) قولنا (كل اسود) على راي الشيخ فالرومي ليس بداخل في كل اسود على رايه لعدم اتصافه بالسواد في وقت من الاوقات وظلوه عنه وانما يدخل فيه الحبشي الموجود وغير الموجود اما الاول

فظاهر وأما الثاني فلأن بعد وجوده يحكم العقل باتصافه بالسواد (ومن قال بدخولها) أي دخول
 الذات الحالية (على رأيه) أي رأى الشيخ (فقد غلط) أي غلط هذا القائل وهو شارح المطالع ومن
 تابعه فإنه قال في شرح المطالع أن الفارابي اقتصر على هذا المكان وحيث وجده الشيخ مخالفاً
 للعرف زاد فيه فبدل الفعل لأن فعل الوجود في الاعيان بل بعدم الفرض الذهني والوجود الخارجي
 فالذات الحالية عن العنوان بدخل في الموضوع إذا فرضه العقل موصوفاً به بالفعل مثلاً إذا قلنا كل
 أسود كذا بدخل في الأسود ما هو أسود في الخارج وما لم يكن أسود ويمكن أن يكون أسود إذا فرضه
 العقل أسود بالفعل وأما على رأى الفارابي فدخوله في الموضوع لا يتوقف على هذا الفرض وقد أومأ الشيخ
 إلى هذا في الشفاء حيث قال وهذا الفعل ليس فعل الوجود في الاعيان فقط بل بما لم يكن الموضوع ملتقناً
 إليه من حيث هو موجود بل من حيث هو مقول بالفعل موصوف بالصفة على معنى أن العقل يصفه بان
 وجوده بالفعل سواء وجد أو لم يوجد وقال في الاشارات إذا قلنا كل ج ب نعني به أن كل واحد واحد
 مما يوصف بج كان موصوفاً بج في الفرض الذهني أو في الوجود الخارجي أو كان موصوفاً بذلك دائماً
 أو غير دائم بل كيف ما اتفق فذلك الشيء موصوف بأنه ب فالسكلامان صريحان في أن اعتبار عقد
 الوضع بعدم الفرض والوجود انتهى كلامه ونشأ هذا الغلط (من قلة تدبره) أي تفكره وعدم ايمان
 النظر (في بعض عباراته) أي عبارات الشيخ وهو لفظ الفرض الذهني الواقع في عبارات الشيخ
 فشارح المطالع لم يتدبر حق التدبر في هذه العبارة ونوعهم منها المعنى الأعم الشامل للأمور الواضعية
 وغيرها وزعم أن الاعتبار فرض العقل انصاف الأفراد بالعنوان مطابقاً كان أو غير مطابق فدخل
 الذات الحالية عن السواد دائماً في كل أسود على رأيه في زعمه إذ العقل يفرض انصافه بالسواد أيضاً
 وأن كان غير مطابق للواقع ولو تدبر حق التدبر لم يغلط ويفهم أن مراد الشيخ من الفرض الذهني
 ليس فرض الانصاف بل فرض وجود الموضوع ومقصوده أن الأفراد التي انصفت بعنوان الموضوع
 في نفس الأمر بالفعل بعد فرض وجودها سواء كانت موجودة في نفس الأمر أو معدومة فيها إذا دخلت في
 كل أسود والتي لم تنصف بالسواد في وقت من الاوقات والسواد مفقود عنها دائماً موجودة كانت أو
 معدومة لكن يمكن لها ليست بدخلة في كل أسود وأن فرضها العقل متصفة به انصافاً غير مطابق
 ودخلة عند الفارابي لا مكان انصافها بالسواد واليه أشار المصريح بقوله (نعم الذوات المعدومة)
 في الخارج (التي هي) أي الذوات (أسود بالفعل) في أحد الأزمعة الثلاثة (بعد الوجود) أي بعد وجودها
 في الخارج (داخلية) أي في كل أسود عند الشيخ لا تصافها بوصف الموضوع باعتبار الفرض الذهني
 بالمعنى المذكور كما عرفت آنفاً فالذات عند الشيخ أعم سواء كانت بحسب الوجود الخارجي
 أو بحسب الفرض الذهني واتصافها بالوصف العنواني بالفعل وعند الفارابي انصافها به أعم
 فالمعدومات ذواتها بعد وجوداتها لو كانت متصفة بوصف العنوان بالفعل وفي نفس الأمر
 يكون داخلية في كل أسود كالزنجي المعدوم وما ليس ينصف به في نفس الأمر أصلاً كالرومي
 ليس بداخل فيه (الثالث) من المباحث (في تحقيق الحمل) الحمل في اللغة هو الحكم بالثبوت

وبانتفائه وفي الاصطلاح (اتحاد المتغايرين في نحو من التعقل) متعلق بالمتغايرين أي يكون تغايرهما في الوجود التعقلي وهو الوجود الذهني والعلمي أهم من أن يكون بحسب العقل والالتفات فقط من دون أن يكون التغاير في الملتفت إليه بحسب الذات والعنوان كما في الحمل الأولى البدئية مثل الإنسان إنسان أو يكون في العنوان فقط دون المعنوي كما في الحمل الأولى النظرية مثل الواجب هو الوجود وبالعكس فإن بين مفهوميهما تغايراً في جلي النظر وإن كان الاتحاد في دقيقه والمشهور في تفسير الاتحاد أن يكون وجود منسوباً إلى الموضوع والمعمول حقيقة وبالذات من غير واسطة في العروض أو يكون فيهما كما في الحمل الشائع المتعارف مثل الإنسان حيوان والإنسان كائناً (بحسب نحو آخر من الوجود) هذا متعلق بالاتحاد فمعناه أن الحمل هو اتحاد المتغايرين الذين يكون تغايرهما في الوجود التعقلي بحسب نحو آخر من الوجود بحيث يكونان متعددين في هذا النحو من الوجود سواء كان الوجود خارجياً محققاً كاتحاد الحيوان والناطق فانهما متغايران في التعقل ومتعدان في الوجود الخارجي إذ وجود أحدهما بعينه وجود الآخر في الخارج أو مقدرًا كاتحاد جنس الصنفاء وفصله فإن جنسه وفصله ليسا بهما وجودين في الخارج لعدم وجوده فيه أو ذهنيًا محققاً كاتحاد جنس العلم وفصله فإن العلم ذهني فجنسه وفصله اللذان هو مركب منهما يكونان في الذهن أو مقدرًا كاتحاد جنس شريك الباري مع فصله فهذا التعريف شامل للقضايا الخارجية والذهنية المحققة والمقدرة سواء كان الاتحاد بينهما (اتحاد بالذات) كما في حمل الذاتيات على الذات فإن الذات والذاتيات متعدتان بحسب الحقيقة والوجود (أو) اتحاداً (بالعرض) بأن يكون الوجود الواحد منسوباً إلى الموضوع بالذات وإلى المعمول بواسطة والعرض بأن يكون مبدأ أحدهما قائماً بالآخر كالكتاب بالنسبة إلى الإنسان أو منتزعا عنه كالقائم بالنسبة إلى زيد أو مبدوءهما قائماً بالثالث كالكتاب والضائع فان مبدأهما قائم بالإنسان وهذا يختص بالعرضيات (قال في الحاشية اعلم أنه إذا وجد فرد ما كانت ماهية موجودة بوجوده بالحقيقة واما عوارضه فانهما تكون موجودة بوجوده باعتبار اتحادهما مع وجوده واتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتي والعرضيات اتحاد بالعرض فيكون الذاتيات موجودة بالحقيقة والعرضيات بالعرض فلذلك يقال إن الإنسان لا بشرط شيء موجود في الخارج بالحقيقة بخلاف الأعمى فانه موجود بالعرض وليس زيد في ذاته أعمى بل باعتبار أمر خارج عنه فاذان نسب وجوده إلى الأعمى كان نسبته إليه بالعرض بخلاف الإنسان فان زيد في ذاته إنسان ولو فرض وجود الأعمى بذاته لم يكن إنساناً ولا غيره من الحيوانات بل شيئاً آخر يكون ذلك المفهوم ذاتياً له كذا في الحاشية القديمة وغيرها انتهى فظهر منه الفرق بين اتحاد الفرد مع الذاتيات واتحاده مع العرضيات فافهم) (فإن قلت إن المعمولات العرضية لا تتحد مع وجود المعارضات ضرورة بقاء المعارضات مع زوال وجود المعارضات كما يشاهد في الأسود والأبيض بالنسبة إلى الثوب فإن الأسود ينتفي بانتفاء السواد وإنه عن الثوب مع بقاء وجود الثوب على حاله فلم يتحد في الوجود فخرج عن تعريف الحمل حمل العرضيات على المعارضات) قلت المراد باتحاد الوجود الاتحاد الحلوي ولا شك في هذا الاتحاد بين

المعرضات والعوارض وفي تفصيله طول لا يتعمل هذا الشرح فان شئت فارجع الى شرح الاستاذ المحقق قدس سره (لا يقال ان الاتعاد بالذات قد يوجد بين العرضيات ايضا كما في الجنس والفصل فان الجنس عرض عام للفصل والفصل خاصة له مع ان الاتعاد في الوجود بينهما بالذات فلا يغتص الاتعاد الذاتى بالذاتيات (لانا نقول ان الوجود اذا نسب الى النوع يكون هذا الوجود وجود الجنس والفصل بالذات واما اذا نسب الى احدهما يكون وجوده بالذات غير بالعرض (ولك ان نقول ان الوجود انما يعرض لهما من حيث انهما واحد على مذهب المنطقيين كما عرفت في بحث المصروف فالوجود واحد لشيء واحد وذلك الواحد بعينه الجنس والفصل فالوجود منسوب اليهما بالذات (وقد يورد على الاتعاد بالعرض بان مداره على قيام المبدأ فاذا كان المبدأ قائما كان عمله على ما قام به اولى من عمل مشتقه لاتعاده معه ومنزعا عنه بالذات والمشتق بوساطته بل المبدء المنضم اولى بالحمل لكونه موجودا بالذات مع ما قام به ومتحد معه والجواب عنه بما مر من المشهور بان الحمل بالعرض عبارة عن علاقة خاصة يثبت بها وجود احدهما بالآخر وليس بعبارة عن الانتزاع او الانضمام وذلك العلاقة مفقودة بين المبادئ وموجودة في المشتقات وان وجد الثاني فيها (فان قلت ان تلك العلاقة لاتعلم الا بالانتزاع او بالانضمام فرجع الحمل بالعرض اليهما (قلت انتزاع المبدء وانضمامه اماراة لتعقبات تلك العلاقة ولا يلزم من كونها اماراة للشيء ان تكون عينه (وهو) اى الحمل (اما ان يعنى به) اى بذلك الحمل (ان الموضوع بعينه المحمول) ذاتا ووجودا وهو يفيد ان المحمول هو بعينه عنوان حقيقة الموضوع (فيسمى ذلك الحمل (الحمل الاول) وانما سمي به لكونه اولى الصدق والكذب ومن هذا القبيل حمل الشيء على نفسه مع تغاير بين الطرفين بان يؤخذ احدهما مع حيثية او بدون التغاير بينهما بان يتكرر الالتفات الى شيء واحد ذاتا واعتبارا فيحمل ذلك الشيء على نفسه من غير ان يتعدد المتلفات اليه والاول صحيح غير مفيد والثاني غير صحيح وغير مفيد ضرورة ان النسبة لاتعقل الا بين اثنين ولا يمكن ان يتعلق بشيء واحد التفتاتان من نفس واحد في زمان واحد (فان قلت ان الحمل الاول لاتغاير فيه بين الموضوع والمحمول ولا بد في الحمل من التغاير كما عرفت في تعريفه (قلت فيه ايضا تغاير فان الانسان المتعقل مرة اولى مغاير للانسان المتعقل مرة اخرى وهذا القدر يكفي (وهو قد يكون بينهما) كما اذا لم يكن بين مفهوم الموضوع والمحمول تغاير اصلا مثل الانسان انسان او يكون المحمول فيه نفس معنوي الموضوع كما يقال بعض النوع انسان او يكون نفسيهما واحدا كما يقال ماهية الانسان هو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الاجمال والتفصيل (وقد يكون نظريا) كما اذا كان بينهما تغاير بحسب جلي النظر واتعاد باعتبار دقيقه كما قالت الاشاعرة الوجود هو الماهية وكما يقال الواجب هو الوجود (او يقتصر فيه) اى في الحمل (على مجرد الاتعاد في الوجود لا في الذات والعنوان كما في العمل الاول (فيسمى) ذلك الحمل (الحمل الشائع المتعارف) لشبوح استعماله وتعارفه وشهرته وهو يفيد ان الموضوع من افراد المحمول كقولنا الانسان نوع او ما هو فرد لاهدهما فردا لا غير

كقولنا كل انسان حيوان فالحمل المطلق على ثلاثة اقسام باعتبار الموضوع لان موضوعه اما عين
 محموله بان يكون مفهوماً واحداً او مصداقهما كذلك فهو الحمل الاول لكن الاول يديهي والثاني
 نظري واما غيره من افراد او متعدد الافراد فهو حمل شائع متعارف وهو ينقسم الى حمل بالذات
 وهو حمل الذاتيات وحمل بالعرض وهو حمل العرضيات وربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق
 على الحمل المتفق في المعصورات وما في قوتها فالحمل في قولنا الانسان كاتب متعارف على كلا
 الاصطلاحين وقولنا الانسان نوع متعارف على الاصطلاح الاول وغير متعارف على الاصطلاح
 الثاني (وهو) اى الحمل الشائع (المعتبر في العلوم) لكثرة استعماله فيها وافادته في الاقضية الانتاج
 (وينقسم) اى الحمل المتعارف (بحسب كون المحمول) في هذا الحمل (ذاتياً) للموضوع اى جزءاً
 دالاً في حقيقته (او عرضياً) خارجاً عن حقيقة الموضوع عارضاً له (الى الحمل بالذات او بالعرض) اى
 يسمى الحمل الشائع الذي يكون المحمول فيه ذاتياً للموضوع عملاً بالذات كما في قولنا الانسان
 حيوان والانسان ناطق والحمل الشائع الذي يكون المحمول فيه خارجاً عن الموضوع عارضاً له عملاً
 بالعرض كما في قولنا الانسان كاتب والحيوان ماش ووجه التسمية ظاهر وحمل الطبيعة على الفرد حمل
 بالذات كقولنا زيد انسان وحمل الفرد عليها حمل بالعرض اذ الفرد خارج عن الطبيعة وهي جزء
 لا يقال ان الطبيعة والفرد متعديان في الوجود فكيف يختلف الحملان بالذاتية والعرضية (لانا
 نقول اتحاد الوجود لا ينافي اختلاف الاحكام باختلاف الخيالات فالوجود من حيث انه للفرد
 منسوب الى الطبيعة التي هي من ذاتياته بالذات فعلمها عليه بالذات ومن حيث انه للطبيعة منسوب
 الى الفرد الذي هو من خواصها بالعرض فعلمها عليها بالعرض فباعتبار الخيشتين يختلف الحملان (وقد
 ينقسم) اى الحمل المطلق هذا تقسيم ثان له كما ان التقسيم الى الحمل الاول والشائع اول له (بان
 نسبة المحمول الى الموضوع) فيه (اما بواسطة في نحو النمر في الحققة (او) بواسطة (ذو) نعوز به ذو
 مال وذي بياض (او) بواسطة (له) نعوله الملك وله الحمد (فهو) اى ما كان نسبة المحمول الى الموضوع
 بالوجه الثالث (الحمل بالاشتقاق) لكون المشتق فيه محمولاً على الموضوع او مبدؤه بالذات بدون
 الوسطة وحقيقة الخلول ان يكون المحمول حالاً قائماً في الموضوع كقولنا الجسم اسود فان السواد حال
 في الجسم (فان قلت ان المال محمول على صاحبه بهذا الحمل مع انه ليس حالاً فيه قلت المحمول في قولنا زيد
 ذو مال في الحقيقة هو الاضافة بين المال وصاحبه اعنى التملك لا المال وهو محمول على زيد وحال فيه
 (او بلا واسطة) ذو وفي له (فهو) اى ما يكون بلا واسطة واحد منها (المقول) اى المحمول
 (بعلى) بان يقال الحيوان محمول على الانسان (فهو) اى المحمول بعلى (الحمل المسمى بالمواطاة)
 لتواطؤ الموضوع والمحمول في الصدق وتوافقهما فيه والحمل الاول والحمل المتعارف
 من اقسام هذا الحمل (وقد يقال حمل المواطاة حمل الشيء بالحقيقة كحمل الكاتب على
 الانسان لا حمل الكتابة عليه فانه ليس محمولاً عليه كذلك بل المحمول عليه مشتق بلا
 واسطة ذو ولما كان المتبادر من تقسيم الحمل الى الاشتقاق والمواطاة اشتراكه

ففيهما اشتراكا معنويا وليس كذلك اذ في بعض الاشتقاق لا يصدق معنى الحمل المذكور سابقا لعدم
الاتحاد في الوجود فلا يصدق معنى واحد عليهما فيكون مشتركا معنويا فلذا قال (والاشبه) اى
الالىق والانسب (ان اطلاق الحمل عليهما) اى الحمل الاشتقاقي والحمل بالمواطاة (بالاشتراك اللفظي)
بمعنى ان لفظ الحمل يطلق نارة على الحمل بالمواطاة ونارة على الحمل بالاشتقاق لا امر مطلق يطلق
عليهما في وقت واحد كما في المشترك المعنوي فالانقسام اليهما ليس تقسيما حقيقيا لكون القسم
فيه معنى مشترك في القسمين وهما ليس كذلك (وهنا بحث وهو ان الاتحاد في الوجود بين
المتغايرين غير متصور لان الوجود اما ان يقوم باحدهما او بكل واحد منهما ولا يقوم بواحد منهما
بل بالمجموع المركب منهما والكل باطل اما الاول فلا تنفاه الاتحاد اذ الوجود لما لم يقم بالاخر اصلا
فصار معدوما فابن الاتحاد في الوجود فيلزم وجود الكل بدون الجزء (واما الثاني فلانه يلزم
حلول العرض الواحد في محلين متعددين وهو مع عندهم) (واما الثالث فللزوم وجود الكل
بدون الجزء اذ الوجود لما لم يقم بواحد من الاجزاء وقام بالمجموع فصار الكل موجودا بدون
وجود الاجزاء على انه لا يمكن اتحاد المتغايرين في الوجود اصلا اذ الوجود معنى مصدري ولا يتمايز
هذا المعنى الا بالاضافة الى ما قام به فلما كان قائما بالمتغايرين صارا مختلفين متمايزا احدهما
من الآخر فكيف يتصور الاتحاد مع الاختلاف الا ان يقال يجوز ان يكون الشئ غير موجود
على الانفراد وموجودا بالانضمام فجاز ان يكون الاجزاء غير موجودة على الانفراد وموجودة
عند انضمام بعضها مع بعض في ضمن الكل فتأمل (اعلم ان كل مفهوم) سواء كان موجودا
او معدوما (يعمل على نفسه بالحمل الاولى) نحو الانسان انسان بالضرورة اذ مناط الحمل كون
المحمول عين الموضوع وهذا المعنى يوجد فيه ومعناه ان مفهوم الموضوع في حد ذاته ومرتبة
ماهية هو عين الآخر وهذا هو الحمل الاولى ومصادق هذه القضية نفس مرتبة ماهية الموضوع
مع قطع النظر عن الوجود فجميع المفاهيم الموجودة والمعدومة يعمل على انفسها بذلك الحمل
وفد يفرق بين المصادق وما صدق عليه بان المصادق ما يكون سببا للصدق عليه بخلاف
ما صدق عليه كما في قولنا زيد قائم المصادق هو القيام وما صدق عليه هو ذات زيد وفي قولنا
الله سبع بصير وزيد انسان المصادق وما صدق عليه واحد هو الذات فقط وقيل حمل جميع
الذاتيات على الذات ايضا من قبيل الحمل الاولى لكون مفهوم الموضوع في حد ذاته هو هذه
الذاتيات فصار حملا اوليا ولك ان تقول ان حمل الذاتيات من قبيل الحمل الشائع المتعارف لانه
بموجب كون الحمل ذاتيا ينقسم الى حمل بالذات كما عرفت الان يقال ان الحمل الذاتي من
حيث انه ذاتي حمل متعارف واما اذا اخذ جميع ذاتيات الشئ ولم يوجد ما يوجب التغاير
فلا شك في كونه حملا اوليا (ومن هناك) اى من حمل المفهوم على نفسه حملا اوليا (تسمع
ان سلب الشئ عن نفسه مع) اذ ثبوت الشئ لنفسه ضروري في كل حال فنقبضه يكون
محالا فالانسان انسان سواء كان موجودا او معدوما وذهب البعض الى جوازه عند عدم الموضوع

أثبتت الشيء له يستدعي وجوده فلا يثبت له شيء عند عدمه سواء كان نفسه أو غيره فيجوز سلبه
عن نفسه عند عدمه (وأجاب البعض عنه بأن الثبوت لنفسه ضروري غير منك في وقت من
الآوقات فلا يتوقف على وجود الموضوع والقول الفيصل أنه إن أريد الجواز وعدم الجواز عند
عدم الموضوع وعدمه عند وجوده فالنزاع لفظي وإن أريد الجواز عند عدم الموضوع وعدم الجواز مطلقا
فالنزاع ههنا هو فالحق الجواز عند عدم الموضوع لأن الثبوت مطلقا يتوقف على وجوده فإذا كان
عدمه وما لا يثبت له شيء من الأشياء حتى نفسه فيجوز سلبه عنه (قال في الحاشية وأما استعالة سلب
الشيء عن نفسه بالحمل الشائع فيحتاج إلى وجود الموضوع وأما المعلوم فيصع عنه سلب الأشياء
سلبا شائعا انتهى (حاصل أن الحمل الشائع مناطه انعاد الوجود فإذا كان الموضوع موجودا يوجد
الحمل الشائع الإيجابي ويستحيل سلب الشيء عن نفسه وأما عند عدم الموضوع فيصع السلب فالفرق
بين الحمل الأولي والشائع أن الحمل الأولي يصدق عند وجود الموضوع وعدمه والشائع يصدق عند
وجوده ولا يصدق عند عدمه فيصع سلب الشيء عن نفسه عند عدمه في الشائع وأنت تعلم أنه
تحكم أذا ثبتت مطلقا يستدعي وجود الموضوع فعند عدمه يصح السلب في كل من الحملين فالجمله لأن
سيان ولا دليل على الفرق بينهما فدعواه بلا دليل وهذا هو التحكم (ثم طائفة من المفهومات) وهي
التي يعرض حصّة من مبادئها (تحصل على نفسها) أي على نفس تلك المفهومات (حملا شائعا) لأن
عرض مبادئها يستلزم صدق مشتقاتها عليها ضرورة أن عرض المبدء للشيء يستلزم صدق
الاشتقاق عليه (كالمفهوم) فإن مبدءه هو الفهم عارض للمفهوم إذ معنى المفهوم ما يفهم ويدرك
كسائر المعاني فيصدق عليه أنه مفهوم فحمل المفهوم على المفهوم حمل شائع متعارف لخروج
المحمول عن الموضوع (و) كذا (الممكن العام) يعرض له الامكان العام كما يعرض لغيره فإن الممكن
العام يصدق عليه أنه ممكن عام بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين فإن عدمه ليس بضروري
لكونه من لوازم الماهية وثبوتها لها ضروري (ونحوها) أي نحو المفهوم والممكن العام من الكلي
والشيء والموجود وغير ذلك فإن هذه المفهومات يعرض مبادئها فيجعل مشتقاتها عليها (وطائفة)
من المفهومات وهي التي لا يعرض حصّة من مبادئها (لا تعمل على نفسها) أي نفس المفهومات
(بنسبة الحمل) أي بالحمل الشائع (بل تعمل عليها) أي على تلك المفهومات (نقائضا) أي نقائص تلك
المفهومات بنسبة الحمل (كالجزئي واللامفهوم) فإن الجزئي لا يعمل على نفسه بالحمل الشائع لعدم
عرض الجزئية المفهومة بل هو كلي إذ مفهوم الجزئي معناه ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين ولا شك
في كلية هذا المعنى لصدقه على كثيرين وهو زيد وعمر و بكر وغيرهم من الجزئيات فمفهوم الجزئي
ليس بجزئي فيصدق عليه نقبضه وكذا اللامفهوم يحصل معناه في الذهن وهذا هو المفهوم فيصدق
عليه أنه مفهوم فحمل على اللامفهوم نقبضه وهو المفهوم وقد بين البعض ههنا ضابطه كلية يعلم بها
الكليات التي يحمل عليها نقائضا وهي أن كل كلي هو مع نقبضه شامل بجميع المفهومات بالحمل
العرضي والالزام ارتفاع النقبضين ومن جملة تلك المفهومات نفس الكلي فيجب أن يصدق هو
أو نقبضه عليه بهذا الحمل فإن كان مبدء الاشتقاق فيه متكرر النوع فهو من قبيل الأول لأن عرض

الشيء للشيء يستلزم عر وضه المشتق منه من حيث انه مشتق منه وعرض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم حمل مشتقه على ذلك الشيء والافهم من قبيل الثاني لانه اذا لم يكن من هذا القبيل يكون من قبيل حمل الشيء على نفسه ولا شك ان حمل الشيء على نفسه مستلزم لعرض مأخذ الاشتقاق لنفسه فيكون متكرر النوع وهذا خلا للعرض انتهى وقد نوفض بان السرعة عارضة للحركة وليست عارضة للمتحرك وكذا مبدئية الاشتقان والمجهولية على المعرض بالاشتقاق والقيام به عارضة لجميع المبادئ وليست بعارضة لمشتقاتها من حيث هي لا بشرط شيء والمشتقة والمجهولية بالمواطاة والاتحاد في الوجود مع المعرض عارضة للمشتقات وليست عارضة للمبادئ فتأمل (ومن ههنا) اى من اجل ان كل مفهوم من المفهومات يحمل على نفسه بالحمل الاول ونقيضها يعمل على نفسها بالحمل الشائع وبعضها لا يعمل على نفسها بتلك الحمل بل يعمل عليها نقائضها (اعتبر في التناقض) اى في كون احدهما نقيضا للآخر (اتحاد نحو الحمل) اى ما يكون محمولا في احدهما يكون محمولا في الاخر بذلك الحمل فلا يلزم اجتماع النقيضين كما عرفت في قولنا الجزئى جزئى والجزئى لاجزئى وكذا اللا مفهوم مفهوم ولا مفهوم لتعاير نحو الحمل فيهما اذ الاول حمل اولى لكونه حمل الشيء على نفسه والثاني حمل شائع لكونه فردا من نقيضه فاختلغا في نحوى الحمل فلذا يتصادقان ولا يتنافضان (فوق الوحدات الثمانية الذائعات) المشهورات هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المشهور اشتراط الوحدات الثمانية في التناقض وليس نحو الحمل داخلا فيها وجه الدفع ان اتحاد نحو الحمل لا بد من اشتراطه في التناقض والا يلزم اجتماع النقيضين كما عرفت فهو معتبر وان كان غير مشهور فهو فوق المشهورات (فان قلت ان عدم العدم المطلق نقيض العدم المطلق وفرد منه فيلزم التدافع اذ الفردية يقتضى الحمل والتناقض يقتضى امتناعه) قلت ان العدم المضاف اليه في عدم العدم ان كان به معنى سلب الوجود المطلق فهو غير محمول على عدم العدم بل هو مقابل له فلا يكون العدم فردا منه اذ سلب الوجود المطلق انما يتحقق اذا ارتفع جميع انواع الوجود وسلب السلب لا يتحقق الا اذا كان تحقق جميع انحاء او تحقق البعض وانتهى البعض فلا يصدق السلب المطلق بالذكور على سلب السلب فكيف يكون فردا منه فعمل العدم والعدم المطلق يكونان متفايرين اذ محل الاول هو الوجود ومحل الثاني هو المعلوم الذى ارتفع جميع انحاء وجوده وان كان به معنى السلب الغير المضاف الى الوجود فهو محمول غير مقابل له وعدمه ليس نقيضا له لا مكان اجتماعهما في محل واحد فظهر ان ما هو نقيض ليس بفرد وما هو فرد ليس بنقيض والاشكال بان للعدم نقيضين الوجود وعدم العدم وتقرر ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين مدفوع بان نقيض العدم الوجود وعدم العدم ليس نقيضه بل نقيض الوجود العدم اذ العدم لا يضاف حقيقة الا الى الوجود (وههنا) اى في مقام الحمل (شك) اعتراض (وهو) اى الشك (ان الحمل مع) ليس بممكن (لان مفهوم ج) الموضوع في كل ج ب (عين مفهوم ب) المحمول فيه بان يكون المراد بج عين ما هو المراد بب سواء كان عينية الذات او المفهوم فاندفع القول بان هذا الاحتمال لا يمكن بعد دخول

الكل لكونه لاحاطة الافراد فاذا صارت الافراد ملحوظة في الموضوع ومراعاة منه فابن احتمال ارادة المفهوم منه وهنا وجه الدفع ظاهر بما عرفت من ان المراد انه اذا قيل بدون الكل يكون مفهوم ج عين مفهوم ب (او غيره) اى غير مفهوم ب (والعينية) المذكورة في الشق الاول (تنافى المفارقة) المعتبرة في الحمل (والمفارقة) المذكورة في الثاني (تنافى الاتحاد) المعتبر في الحمل وكلاهما مناطى الحمل فاذا انتفى انتفى الحمل فصار محالا (اورد عليه ان فولكم الحمل محال مشتمل على الحمل لكون المحال فيه محمولا على الحمل فيلزم ابطال الشئ بنفسه وهو باطل وبجواب عنه بان هذا القول ليس على معناه الايجابى بل المراد منه ان الحمل ليس بمفيد او ليس بممكن فبالحمل السلبى يبطل الحمل الايجابى فلا يكون ابطال الشئ لنفسه فافهم (وحله) اى حل الشك (ان التغاير من وجه) اى وجه من الوجوه (لاينافى الاتحاد من وجه آخر) منها حاصله انه ان اريد بعينية احدهما (الآخر عينية بالذات بحيث لا يكون بينهما تغاير اصلا بوجه من الوجوه فلا شك في استعانة الحمل لاشتراط التغاير فيه وان اريد بالغيرية غيرية احدهما عن الاخر بحيث لا يكون بينهما اتحاد اصلا فلا شك في كونهما منافيين للاتحاد المشروط في الحمل لكن يغتار هنا شق ثالث سوى الشقين المنافيين للحمل وهو العينية من وجه والغيرية من وجه آخر وهو مناط الحمل اذ لا منافاة بين هذه المفارقة والاتحاد لاجتماعهما في محل واحد فمرجع الحل الى منع الحصر بين الشقين واختيار شق ثالث الذى لا يحدور فيه (فان قلت ان التغاير من وجه كما لا ينافى الاتحاد من وجه كذلك الاتحاد من وجه لا ينافى التغاير من وجه ومناط الحمل كلاهما فلم تترك المصنف رحمه الله الاخر (قلت اذالم يكن احدهما منافيا للآخر بفهم ان الاخر ايضا لا يكون منافيا لفاعتمده على التلازم على ان مناط الحمل والمقصود فيه هو الاتحاد بين المتغايرين فنقصر لعدم منافاة التغاير له (نعم يجب) في الحمل (ان يؤخذ المعمول) فيه (لابشرط شئ) وهو مفهومه من حيث هو هو لا الافراد (حتى يتصور فيه) اى فى المعمول (امران) وهو الاتحاد والتغاير لانه اذا اخذ بشرط شئ فهو اعتبار الاتحاد لا يمكن فيه التغاير واذا اخذ بشرط لا شئ فهو اعتبار التغاير لا يمكن فيه الاتحاد وهما لا يصلحان للاتحاد والتغاير المعتبرين في الحمل فلا بد من اخذ المعمول بحيث يصلح لهما وهو مرتبة لا بشرط شئ فالمعمول في هذه المرتبة يكون مغاير للموضوع بحسب المفهوم لا بهامه ومتحد معه بحسب الوجود لانه لا يمكن ان يوجد مبهم الابان يتحصل ويتحد مع الموضوع سواء كان الاتحاد ذاتيا او عرضيا (ويمكن ان يكون جواب سؤال المقدر وهو ان الحمل الاولى لا يتصور فيه التغاير مثل الانسان انسان فلا بد من اخذ لا بشرط شئ ليتصور فيه امران فالانسان الماخوذ من حيث كونه محمولا مغاير بحسب المفهوم له من حيث كونه موضوعا وهذا القدر من التغاير يكفي للحمل كما عرفت سابقا (والمعتبر في) صدق (الحمل المتعارف صدق مفهوم المعمول على الموضوع) اى اتعاده معه (بان يكون) المعمول (ذاتيا) للموضوع كما في قولنا كل انسان حيوان (او يكون المعمول (وصفا

فائما) بالموضوع بان يكون مبدأ اشتقاقه وصفا فائما بالموضوع ومنضبا اليه كالسواد والبياض في قولنا الجسم اسود وايض (او) يكون المجهول وصفا (منتزعا) من الموضوع لامنضبا اليه (بلاضافة) اي بلا تعقل امر آخر في انتزاعه وبلا مقايضة بينه وبين شئ آخر كما في قولنا الاربعة زوج (او) يكون المجهول وصفا منتزعا (باضافة) بان يعتبر في انتزاعه عن الموضوع امر آخر كما في قولنا السماء فوقنا (ثبوت زوجية الخمسة) بناء على ان المفهومات التصورية كلها موجودة في نفس الامر (لا يستلزم) هذا الثبوت (صدق قولنا الخمسة زوج) لانتفاء ما هو معتبر في صدق المجهول على الموضوع (هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ما نقرر عندهم من ان كل مفهوم مقصور موجود في نفس الامر كما سنبين في بحث القضايا وزوجية الخمسة ايضا مفهوم من المفومات يكون متصورا موجودا في نفس الامر فيلزم صدق قولنا الخمسة زوج لكونه مطابقا للمعنى عنه في نفس الامر وهذا هو الصدق مع انه كاذب وكذا يلزم صدق سائر القضايا الكاذبة وجه الدفع ان صدق الحمل لا يكون الا اذا تحقق مبدأ المجهول في الموضوع في نفس الامر بان يكون ذاتيا له او وصفا فائما به منضبا اليه او منتزعا عنه باضافة او بلاضافة وتحقق المفهوم في نفس الامر بدون هذا الاتحاد المذكور لا يكفي لصدق الحمل ولا يكون قضاي صادقة ما لم يكن فيها المجهول بينه الانعادات المذكورة وكلها منتفى في قولنا الخمسة زوج وانها واختراع محض لان مبدأ المجهول ببعض الاختراع ولا يصلح الخمسة في نفس الامر لانتزاع الزوجية فهو كاذب وصدقه باعتبار هذا الاختراع لا كلام فيه ولا يضرون بخلاف زوجية الاربعة فانها منتزعة عنها في نفس الامر فيكون قولنا الاربعة زوج صادقا في نفس الامر (الرابع) من المباحث (وفيه) اي في الرابع (نكات) اي تحقيقات دقيقة النكات بكسر النون جمع نكتة بالضم وهي الدقيقة التي يستخرج بدقة النظرو في القاموس النكتة ان يضرب في الارض بقصب فتوتر فيها ولا يغني مناسبة الدقيقة بهذا المعنى لتأثيرها في النفوس او لحصولها بعالة فكرية شبيهة بالنكت وبقال اللطيفة ايضا اذا كان تأثيرها في النفوس بحيث يورث نوعا من الانبساط (الاولى) من النكات (ثبوت شئ لشيء في طرف) اي طرف كل من الخارج والداخل (فرع فعلية) اي تقرر (مأثبات) ذلك الشئ (له) ومستلزم للثبوت (اي ثبوت مأثبات له) (في ذلك الطرف) اي طرف الثبوت فان كان خارجا يستلزم ثبوت مأثبات له فيه وان كان ذهنيا يستلزم وجود مأثبات له فيه فالماصل ان ثبوت الشئ لشيء ليس فرع الثبوت مأثبات ذلك الشئ له بان يكون وجود المأثبات له او لا ثم ثبت ذلك الشئ له بل فرع الفعلية المأثبات له وتقرره بان يكون مقفرا محصلا او لا ثم ثبت له الشئ فما لم يتقرر لا يتصور الثبوت له ومستلزم للثبوت اي يقتضى ان يكون المأثبات له ثابتا في طرف الثبوت وان لم يكن ثبوته مقدما وهذا خلاف ما هو المشهور بين الجمهور من ان ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المأثبات له (قال في الحاشية المنهية المشهور ان ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المأثبات له ونقض بالوجود والالزام ان يكون لشيء واحد وجودات غير متناهية بعضها فوق بعض ومن هنا انكر العلامة الدواني الفرعية وسلم الاستلزام والحق كما اشار اليه المصنف رحمه الله الفرعية باعتبار الفعلية والاستلزام باعتبار

الثبوت فان الوجود من حيث انه صفة بعد الامر بالوجود فان مرتبة العارض اى عارض كان بعد مرتبة المعارض وان كانت بعدية لا بالزمان بل بالذات فتدبر انتهى (عاصله ان ما هو المشهور من فرعية الثبوت ينتقض بالوجود بان ثبوت الوجود لشيء كقولنا زيد موجود مثلا لو كان فرعاً لثبوت ما ثبت له وهو زيد فلا بد من وجود زيد اولا ليشبث له الوجود كما هو معنى الفرعية فذلك الوجود اما عين الوجود الثابت له او غيره والاوّل محال للزوم تقدم الشيء على نفسه والثاني ايضا محال لان الوجود الذي هو غير الوجود الثابت لزيد ايضا يكون ثابتاً له فلا بد لثبوت من وجود آخر قبل ليكون هذا فرعاً وهكذا الى غير النهاية فيلزم ان يكون لشيء واحد وهو زيد مثلاً وجودات غير متناهية بعضها فوق بعض ولورود النقض انكر المعقّق ملاجلال الدواني الفرعية وسلم الاستلزام والحق كما اشار اليه المصنف رحمه الله الفرعية باعتبار الفعلية والاستلزام باعتبار الثبوت لدفع النقض وبقاء القاعدة بقدر الامكان وثبوت الوجود وان لم يكن فرعاً لثبوت الامر بالوجود لكنه فرع تقرر لان الوجود من حيث انه صفة يكون بعد الامر بالوجود لكونه عارضاً ومرتبته العارض اى عارض كان وجوداً او غيره يكون بعد مرتبة المعارض وان كان بعدية لا بالزمان بان يكون المعارض في الزمان المتقدم والعارض في الزمان المتأخر بل يكون بعدية بالذات بان يكون مرتبة المعارض متقدمة على مرتبة العارض عند العقل وان كانا في زمان واحد (واعترض بان القول بفرعية الفعلية ينتقض بالذاتيات فان ثبوتها بالذات ليس فرعاً لتقررهما والا يلزم تقرر الذات بدون الذاتيات وانسلاخها عن نفسها وهو باطل وكذا ثبوت بعض اللواحق المتقدمة على الوجود والتقرر ليس فرعاً لفعلية ما ثبت له كالامكان والاحتياج والوجوب بالغير فان الشيء ممكن سواء تقرر في الذهن اولا وما اجيب عنه بان الامكان عبارة عن سلب الضرورة الناشئة عن الذات سلباً بسيطاً فلا ثبوت فيه وان كان يدفع النقض عن الامكان لكن لا يدفع عن الاحتياج والوجوب بالغير الا ان يقال انهما من المعقولات الثانية وهو في حيز الخفاء لانا نعلم بالضرورة ان الذهن ليس شرطاً وظرفاً لمعارض المفهومات فان المحتاج محتاج وان لم يوجد في الذهن ولا يخفى عليك انه اذا كان كذلك فالاستلزام ايضا ينتقض بثبوت هذه المعارض لانصاف المفهومات بها وان لم يوجد في الذهن ولا في الخارج (وقد يجاب عن النقض بالذاتيات بان ثبوت الشيء للشيء على وجهين تعبيرى وهو ان يكون في الحكاية بحسب مجرد الترجمة والتعبير ووافى وهو ان يكون في درجة المعكى عنه فالقضايا التي يكون الثبوت فيها في المرتبتين يكون فرعاً فيها كما في الاوصاف الانضمامية كقولنا الجسم اسود والتي ليست فيها الثبوت فيهما بل في الترجمة والتعبير فقط دون المعكى عنه والواقع فيها يكون فرعاً في مرتبة الحكاية وفرعية الوجود والذاتيات من هذا القبيل اذ ليس في الخارج الانفس الموجود بحيث يصح عنه انتزاع الوجود وكذا ليس في الواقع الا ذات واحدة بعينه هي الذاتيات وليس بينهما تفاير اصلاً حتى يثبت احدهما للآخر فقولنا الانسان حيوان ليس بمسبوق بتقرر

المثبت له ووجوده في الواقع فلا يلزم تقرر الماهية بدون الذاتيات بل الحكاية مسبقة بمرتبة المعك
عنه وقد يخص القاعدة بالأوصاف الانضمامية ويعتبر عن عمومها في الفن بان العموم باعتبار افراد
موضوع القاعدة لا العموم باعتبار شمولها له وغيره وقد يقال ان الربط الايجابي مطلقا يقتضي الفرعية
وان لم يوجد في البعض باعتبار خصوصية الطرفين (فهذه) اى من الثبوت او من الشئ^٤ (ما ثبت)
ما مصدرية على الاول فلا يحتاج الى حذف المضاف ليكون تكلفا فاندفع ما قيل ان ربط ما ثبت على
الاول يحتاج الى التكلف وموصولة على الثاني والظاهر الاول بدلالة السياق والسباق (لامر ذهني)
اى موجود حاصل في الذهن (محقق) اى بلا فرض كقولنا الانسان كل واحد اذا اريد بالامر
الذهني الموضوع واما اذا اريد بالامر الذهني المعمول كما قيل فيحتمل ان يراد من ما الموصولة
الثبوت وبالامر الذهني المعمول فالعنى ان من الثبوت ثبوت الامر ذهني اى المعمول فائم
بالموضوع في الذهن فيما انضماميا او انتزاعيا (وهي) اى الثبوت وثابت الضمير له لرعاية الخبر
(الذهنية) اى القضية الذهنية وتسميتها باعتبار وجود الثبوت الذي فيها في الذهن (الحقيقة) لتعق
موضوعها في الذهن بلا فرض فارض واعتبار معتبر (او) يثبت لامر ذهني (مقدر) اى لامر قدر
وفرض وجوده في الذهن كقولنا شريك الباري متمنع وغير ذلك من الكليات التي لا افراد لها
في الخارج ولا في الذهن بدون الفرض (وهي) اى ما يحكم فيه بالثبوت لامر مقدر القضية (الحقيقية)
الذهنية) ولو اريد من المقدر المذكور في نعر فيها المعنى الاعم وهو ما لم يعتبر فيه التعق
فمطابقها خصوص تقرر الموضوع ووجوده الذهني سواء كان محققا او مقدرنا بخلاف الاول فانها
مخصوصة بخصوصية وجود الموضوع محققا في الذهن وهذا هو الحقيقة للقضية الذهنية فلذا سميت
بها والظاهر انها مقابلة للاول والحكم فيها على مقدر فقط لا على الاعم (او) ثبت (لامر خارجي)
اى بلا فرض فارض (وهي) اى هذه القضية (الخارجية) لوجود موضوعها فيه نحو الانسان
كاتب (او) ثبت لامر خارجي (مقدر) اى وجد في الخارج باعتبار فرض الفارض ولا يكون محققا
كما هو الظاهر او اعم منهما (وهي) اى هذه القضية (الحقيقية الخارجية) نعوكل عنقاء طائر (او)
ثبت لامر (مطلق) اعم من ان يكون في الذهن او في الخارج محققا او مقدر (وهي) اى هذه القضية
(الحقيقية على الاطلاق) لاطلاق الموضوع فيه (كالقضايا الهندسية) اى المبعوث عنها في علم الهندسة
كقولنا كل مثلث قائم الزاوية يكون مربع وترها مساويا لمربع ضلعيه (او الحسابية) اى
المبعوث عنها في علم الحساب نحو العدد اما زائد او ناقص او مساو فالاستاذ المحقق قدس سره
ان الاقسام هنا ترتقى الى تسعة حاصلة من ضرب ثلثة هي الوجود المحقق والمقدر واعم منهما
في ثلثة وهي الذهن والخارج والاعم منهما والمصنف رحمه الله ذكر منها الخمسة واسقط الاربعة
انتهى وتفصيل الاقسام بانه ما ثبت لامر ذهني محقق او لامر ذهني مقدر او لامر ذهني اعم من
المحقق والمقدر او ثبت لامر خارجي محقق او مقدر او اعم منهما او لامر خارجي او ذهني محقق
او لامر خارجي او ذهني مقدر او لامر اعم من الخارجى او الذهني المحقق والمقدر والمصنف

رحمه الله ذكر الاول والثاني والرابع والخامس والتاسع واسقط الاربعة وهي الثالث والسادس والسابع والثامن الا ان يراد بالمقدر في الاولين على طريق مفهوم المجاز ما لا يكون محققا فقط فيشتمل المقدر فقط والاعم الشامل للمحقق والمقدر ويراد بالاطلاق اعم من ان يكون بالنظر الى المحقق في الطرفين والمقدر فيهما او الاعم منهما وان كان التمثيل للقسم الآخر فافهم وقد تنقسم العملية الى البتة وغير البتة بان ما حكم فيها بانعاد المحمول للموضوع بالفعل سميت عملية بتيّة وان حكم فيها بانعاد المحمول للموضوع على تقدير انطباق عنوان الموضوع على فرد وان كان مما لا يحصل الا بتقرر مهية الموضوع ووجودها سميت عملية غير بتيّة (فان قلت هذا هي الشرطية قلت مساوية الصديق للشرطية لاراجعة اليها والفرق بين البتة وغير البتة ان الاول يستدعي تقرر الموضوع ووجوده بالفعل بخلاف الثاني فانه يستدعي وجود الموضوع على تقدير انطباق عنوانه عليه لا بالفعل فالاولى بالنظر الى استحياب التقسيم اعتبار هذه القضية ايضا فافهم * ولها فرغ من بيان حال الايجاب شرع في بيان حال السلب فقال (اما) صدق (السلب) مطلقا (فلا يستدعي وجود الموضوع) زمان بقاء الحكم لافي الذهن ولا في الخارج واما عند تحقق الحكم فلا بد من تصويره وحصوله في الذهن (بل قد يصدق) السلب (بانتهائيه) اي بانتفاء وجود الموضوع في الذهن او في الخارج كقولنا شريك الباري ليس به وجود فان قلت ان القضية لا بد فيها من عقد الوضع المشتمل على عقد الحمل اذ هو عبارة من حمل عنوان الموضوع على ذاته بالفعل او بالامكان فصار تركيبا خبريا ايجابيا وهو يستدعي الموضوع والسالبة كالموجبة في استدعاء وجود الموضوع باعتبار عقد الوضع وان كانت مغايرة لها باعتبار عقد الحمل فقلت ان عقد الوضع ليس فيه تركيب خبري اذ اطراف القضية العملية مادامت اطرافا فانها ليس فيها الحكم اصلا مالم يعتبر الحكم والحكم انما يعتبر بالنسبة الانعادية بين الطرفين وفي المعصورات لما كان الموضوع الطبيعة المنطبقة على الافراد فيلاحظ بانطباق الطبيعة عليها تركيب في عقد الوضع وهو تركيب تقييدي توصيفي وهو لا يقتضي وجود الموصوف مالم يعتبر الحكم او مالم يحكم بتحقيقه ونفس ملاحظة هذا التركيب يجعل عنوانا لملاحظة شيء آخر والحكم عليه بايجاب او سلب لا يقتضي وجود الموصوف كما اذا قلنا الذي هو شريك الباري ليس به وجود ولا يستلزم تحقق ما هو شريك الباري فلا حاجة الى تخصيص عدم استدعاء السلب بوجود الموضوع بالفضايا الشخصية بل المعصورات ايضا لا تقتضي وجوده (نعم تحقق مفهوم السالبة في الذهن لا يكون) ذلك التحقق (الابوجوده) اي وجود الموضوع (فيه) اي في الذهن (حال الحكم فقط) هذا جواب سؤال المقدر نقره ان ما لا وجود له اصلا فكيف يحكم عليه اذ الحكم على شيء سواء كان بالايجاب او بالسلب لا يتصور مالم يعلم ذلك الشيء فالحكم فرع العلم فلا بد في السلب ايضا من علم الموضوع ووجوده في الذهن فلا يصح القول بان السلب لا يستدعي وجود الموضوع وحاصل الجواب ان تحقق مفهوم السالبة في الذهن لا يكون بدون وجود الموضوع في الذهن حال الحكم فالموجبة والسالبة سيان

في استدعاء وجود الموضوع في الذهن حال الحكم وانما قلنا بالفرق بينهما في الصدق وبقاء الحكم
فالسالبة صادقة وان لم يبق وجود الموضوع فان زيد ليس بقاتم صادق وان لم يكن زيد موجودا
بغلاف الموجبة فانه يدعى وجود الموضوع حال الحكم وبقاءه فلا يصدق عند انتفائه (لا يقال اذا
كان وجود الموضوع في السالبة حال الحكم ضروريا فيلزم مساواة الموجبة الذهنية والسالبة الذهنية
فلا يبقى الفرق بينهما في القضايا الذهنية) لانقول الفرق بينهما بان السالبة لا بد فيها من وجود
الموضوع حال الحكم في الذهن فقط لامادام السلب بغلاف الموجبة فانها يستدعي وجوده مادام
الاجاب قاتمهم (الثانية) من النكات (المحال) اى ما كان وجوده مستحبا (من حيث هو) اى المحال
(محال) اى نفس حقيقته من حيث هو من غير اعتبار امر آخر معه (ليس له) اى المحال (صورة في
العقل) اذا وكن له صورة فيه يلزم انقلاب الحاشية اذ كل ما يكون له صورة في العقل يكون موجودا
فيه وكل ما هو موجود في العقل موجود في نفس الامر اذ الوجود في نفس الامر كناية عن موجودية
الشئ في حد ذاته لان الامر كناية عن نفس ذلك الشئ واذا كان موجودا في نفس الامر صار ممكنا
فيصير المحال ممكنا هذا هو الانقلاب (فهو) اى المحال من حيث انه محال (معدوم ذهنا وشاربا) اى
ليس موجودا في الذهن ولا في الخارج اذ الوجود فيهما اولى احدهما من خواص الممكن (ومن هذا)
اى من ان المحال من حيث هو محال ليس له صورة في العقل (يستبين) اى يظهر (ان كل موجود في الذهن
حقيقته) اى بنفسه لا بوجهه (موجود في نفس الامر) اذ المحال اذ لم يكن موجودا في الذهن لم يكن
موجودا فيها ايضا فلا يكون موجودا فيها الا ما هو ممكن ووجود الممكن وان كان في الذهن فهو من
اثر اذ وجود النفس الامرى لانه موصوف بالامكان في نفس الامر فلا وجود كذلك في الحاشية فنفس
الامر اعم مطلقا من الموجود في الذهن قال في الحاشية المنية وما قالوا ان الموجود في الذهن اعم من وجه
من الموجود في نفس الامر فلعل تاويله ان الكواذب كالعالم بوجهه المثلثة مثلا ما كان تحققتا ببعض
الاختراع والتعمل لم يكن موجودا في حد ذاتها اى مع قطع النظر عن ذلك الاختراع والتعمل بغلاف
الصوادق فانها موجودا بمنشاء انقراعا مع قطع النظر عن الاختراع والتعمل فتأمل انتهى حاصله ان
ما قالوا ان النسبة بين الموجود في نفس الامر وبين الموجود في الذهن عموم وخصوص من وجه ليس على
ظاهره ليكون منافيا لاي فهم من قول المص رحمه الله ان كل موجود في الذهن موجود في نفس الامر ان
النسبة بينهما عموم وخصوصا مطلقا بل مؤول بان الكواذب مثلا ما كان تحققتا ببعض الاختراع والتعمل
من العقل لم يكن موجودا في حد نفسها اذ وجودها في نفس الامر عبارة عن موجوديتها بدون الاختراع
والتعمل فالكواذب المختراعات موجودة في الذهن وليست موجودة في نفس الامر واما الصوادق فلكون
منشأ انقراعا موجودا بدون هذا الاختراع صارت موجودة في نفس الامر واما اذا اريد بالوجود
في نفس الامر نفس موجودية الشئ سواء كان باختراع العقل والتعمل او لا فلا شك في عمومه مطلقا
من الموجود في الذهن فع يكون كل موجود فيه موجودا في نفس الامر فالخاصل ان نفس الامر
يطلق على معنيين الاول نفس موجوديته مع قطع النظر عن الانتزاع والتعمل والثاني نفس موجوديته

ولو كان باختراع فالاول اعم من الوجود في الذهن من وجه اذ المخترعات الذهنية وجودها في الذهن وليس لها وجود مع قطع النظر عن الاختراع ومادة التصديق والتفارق في نفس الامر عن الذهن ظاهرة واما الثاني فهو اعم من الوجود في الذهن مطلقا وعند المص رحمه الله لما كان الوجود بالاختراع والتعمل وجوده في الذهن في الذهن لا يكون الا الممكن وهو موجود في نفس الامر فظن ان كل موجود في الذهن موجود في نفس الامر (قال استاذ الاستاذ قدس سره لا يفتي ضعف هذا التأويل والصواب ان للواقع ونفس الامر معنيين عندهم الاول كون الممكن عنه بحيث يصح عنه العكابة وهو المعبر في صدق القضايا وهو اعم من وجه من الوجود في الذهن بحسب التحقق والثاني كون الشيء في نفسه لا بعد انتزاع العقل وهو اعم مطلقا من الوجود في الذهن بحسب الصدق (فلا يحكم عليه) اي على هذا تقر بعلى مامر من عدم وجود المحال ذهبا وغار جا (ايجاب بالامتناع) بان يثبت الامتناع لهذا المحال كما في قولنا شر يك الباري ممنوع (اوسلبا بالوجود) بان يسلب الوجود عن المحال كما في قولنا شر يك الباري ليس بموجود (حاصل هذا الكلام سوء ال وجواب تقرير السؤال ان القضايا التي محمولاتها متنافية للوجود كشر يك الباري ممنوع واعتقال النقبضين محال والجهول المطلق يمتنع عليه الحكم موجبات والايجاب يقتضى وجود الموضوع وموضوعاتها ليست بموجودة لانها محالات والمحال من حيث انه محال ليس له صورة في العقل فيمتنع ان يحكم على هذا المحال بحكم ايجابى صادق او كاذب وسلبى كذلك اذ الحكم اما على الامراد وهي ليست بموجودة واما على المفهومات فمفهوماتها موجودة في الذهن فكيف يحكم عليها بسلب الوجود عنها وأشار الى الجواب بقوله (الاهل امر كل اذى كان من الممكنات تصوره) اي تصور ذلك الامر الكلى بان يفرض العقل هذا الامر الكلى عنوانا ومرآة لذلك المحال فيسرى الحكم منه الى المحال (وكل محكوم عليه بالتحقيق) كما عرفت في تقسيم القضية باعتبار الموضوع (هي) اي المحكوم عليه والثاني باعتبار الخبر (الطبيعة المتصورة) الحاصلة في الذهن (وكل متصور ثابت في نفس الامر) لكونه متصفا بالشئىة والمفهومية (فلا يصح عليه) اي على الثابت في نفس الامر (الحكم من حيث هو) اي من حيث انه متصور ثابت (بالامتناع) بانه ممنوع وجوده (وما يعنى حذوه) اي ما يقوم مقام الامتناع كالعدم واللاشى واللاممكن بان يقال معدوم وليس بشئى او ليس بممكن اذ المتصور موجود وشئى وممكن فكيف يحكم عليه بامتناع وجوده وعدم الشئىة والامكان (نعم اذا لوحظ) هذا المتصور (باعتبار جميع موارد تحققه او بعضها) اي بعض الموارد (يصح عليه) اي هذا المتصور الكلى (الحكم) ايجابا (بالامتناع مثلا) باعتبار عدم تحقق الموارد (فلا امتناع ثابت للطبيعة) لكونها محكوما عليها بالذات (وذلك) اي الامتناع (صادق بائتفاء الموارد كلها او بعضها) حاصل الجواب ان الحكم في هذه القضايا على طبيعة الموضوع المتصورة الثابتة في الذهن وهي امر كلى يمكن تصوره ويصلح للحكم فيه محكوم عليها بالامتناع وما يقوم مقامه وصدق هذا الحكم باعتبار عدم تحقق موارد هذا الامر الكلى فصحة الحكم باعتبار وصدق الامتناع باعتبار آخر فايجاب الامتناع

لا ينافي وجوده باعتبار مفهومه الكلي فالقضية الموجبة صادقة مع منفاة المجهول لوجود الموضوع في نفس الامر (وح لا أشكال بالقضايا التي محمولاتها منافية للوجود نحو شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال والمجهول المطلق يمتنع عليه الحكم والمعدوم المطلق يقابل الموجود المطلق) واذا عرفت ما حققنا سابقا فلا يبقى الاشكال بهذه القضايا اذ يجاب بان هذه القضايا موجبات وموضوعاتها موجودة في الذهن باعتبار مفهوماتها الكلية وثبوت المجهول لها باعتبار عدم تحقق موارد هذه المفاهيم في نفس الامر فاقضاء الوجود والامتناع باعتبار بين ولا استعمال في اجتماع الوجود والعدم في ذات واحدة من جهتين مختلفتين هذا الجواب على طريقة القدماء اذ المحكوم عليه عندهم هي الطبيعة كما عرفت (واورد عليه ان المحكوم عليه بالذات في هذه القضايا اما عنوان الموضوع الثابت في الذهن او العنوان المنطوق على الافراد كلاهما باطلان اما الاول فلانه ثابت موجود في الذهن كيف يحكم عليه بالامتناع واما الثاني فلكونه غير موجود لا يصلح للحكم الالزامي اذ وجود الطبيعة ليس الا في ضمن الافراد فاذا انتفت الافراد راسالم بوجود الطبيعة اصلا ولا بد في الالزام من وجودها (لا يقال ان الامتناع بحسب الانطباع على موارد التحقق ثابت للطبيعة من حيث هي حقيقة وبالذات وهي تصلح للحكم بالامتناع وان لم توجد افرادها اذ انتفاء الافراد لا يوجب انتفاء الطبيعة حقيقة (لانا نقول هذا في حكم الوصف بحال المتعلق ووصف الشيء بحال المتعلق وان جعل وصفا لذلك الشيء حقيقة لكنه تابع لانصاف متعلقه بوصف نحو زيد ضرب غلامه فالضرب وان جعل بحسب الظاهر وصفا لزيد لكنه تابع لانصاف غلامه بالضرب ولا فيكون الطبيعة متصفة بالامتناع باعتبار موارد التحقق يقتضي انصاف ذلك الموارد ولا يثبت الوصف فيلزم وجودها والايهاهم اساس استلزام الانصاف بوجود الموصوف حقيقة ولا يذهب عليك ان المعدوم المطلق يقابل الموجود المطلق خارج عن البحث اذ الكلام في القضايا التي محمولاتها منافية لوجود موضوعاتها والمجهول في هذه القضية ليس كذلك نعم يتوجه اشكال عليه بانه قضية موجبة والموجبة يستدعي وجود الموضوع والموضوع ههنا هو المعدوم المطلق وهو ليس بوجود فيلزم كذبها مع انها صادقة ويمكن ان يقال ان المجهول في قولنا المعدوم المطلق يقابل الموجود المطلق لا ينافي للموضوع لان المعدوم من حيث انه متصور الوجود في الذهن فرد من الموجود المطلق لا مقابل له قال في الحاشية مفهوم المعدوم من حيث هو مع قطع النظر عن الوجود في الذهن مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور الوجود في الذهن فرد منه ولا استعمال فيه فان مفهوم التصديق مقابل للتصور الساذج من حيث هو هو ومن حيث حصوله في الذهن تصور ساذج وامثال ذلك كثيرة انتهى (واما الذين) اى على طريق المتأخرين الذين (قالوا الحكم على الافراد حقيقة) لاعلى الطبيعة فلا ماساغ لهذا الجواب في دفع الاشكال على مذهبيهم (فإنهم) اى من المتأخرين (من قال) في جواب هذا الاشكال وهو شارح المطالع ومن تابعه (انها) اى القضايا التي محمولاتها منافية لموضوعاتها (سواء) لا موجبات قال شارح المطالع فان هذه القضية ترجع محصلها الى السلب

وهو لا شيء من شريك الباري بتمكن الوجود (ولا ريب أنه) أي القول بأنها سوالب (تحكم) أي دعوى لا دليل وهو غير مسموع إذ أحد الشبّهين إذا نسب إلى الآخر كما في هذه القضايا يحكم الفعل بينهما بالإيجاب وتاويل الموجبة بالسالبة لا يقتضى كونها سالبة إذ يمكن هذا التاويل في جميع الموجبات كزيد فثم بأن يقال في قوة قولنا زيد ليس بقاعد فيرجع جميع الموجبات إلى السؤال وإذا كانت غير مقضية لوجود الموضوع بحسب الرجوع لا يقتضى أحد من الموجبات لوجود الموضوع ولا ريب أنه نعلم (قال في الحاشية) لو كان كذلك يمكن إرجاع كل قضية إليها فلا خصوصية للحكم فيها بوقوع النسبة والإرجاع إلى السلب تعسف انتهى ولك أن تقول أن مراد شارح المطالع أن هذه القضايا لما كانت ممتلئة منافاة لوجود موضوعها صارت في قوة السالبة وإن كانت بحسب ظاهر الحكم موجبات ولا يلزم من كونها في قوة السالبة ورجوعها إليها كون جميع الموجبات كذلك إذ منافاة المحمول لوجود الموضوع مرجع هذه التاويل بخلاف سائر الموجبات فإنها ليس فيها ضرورة ملزمة إلى هذا التاويل فهي تكون على حالها وإن أمكن إرجاعها إليها فافهم (فإن قلت أن السالبة أيضا تقتضى وجود الموضوع حال الحكم إذا لا بد للحكم مطلقا من تصوره وهذا هو الوجود في الذهن والمحال من حيث أنه محال ليس له صورة في الذهن فكيف يحكم عليه بالسلب فلا تكون سالبة أيضا (قلت للموضوع وجودان وجود ذهني يقتضيه مطلق الحكم هو تصوره بوجه يفاير المحمول ولو اعتبارا والأفلاحة وهو مشترك بينهما ووجود اتعادي يقتضيه الإيجاب وبه يتحدان ذاتا في نفس الأمر غاربا أو ذهنيا وهو مختص بالإيجاب ومناط لصدقه (لا يقال لو لم يعتبر وجوده في السالبة ارتفع التناقض لاجتماعهما بصدق الإيجاب على الأفراد والسلب عن غيرها وإن اعتبر ارتفع التناقض أيضا لارتفاعهما عند عدمه (لأننا نقول أنا نختار الشق الأول وهو أن وجود الموضوع ليس بمعتبر في السالبة ويصدق معه وبدونه فإذا أورد الإيجاب على أفراد الموجودة فالسلب الذي نقيضه هو الرفع عن ذلك الوجود فلا اجتماع ويصدق عند عدمه أيضا لأنه أعم فلا ارتفاع فافهم (ومنهم) أي من بعض المتأخرين (من قال) وهو العلامة التفتار (أي أنها) أي هذه القضايا وإن كانت موجبات) كما هو الظاهر لكن حاليا كحال السؤالب (لا يقتضى الاتصور الموضوع حال الحكم) لا حال بقاء (كما في السؤالب) فإن تحقق مفهوم السالبة في الذهن لا يكون إلا بوجود الموضوع فيه حال الحكم فقط من غير فرق في هذه الموجبات والسؤالب في عدم اقتضاء وجود الموضوع (ولا يغني على العاقل أنه) أي القول باقتضاء هذا الإيجاب تصور الموضوع حال الحكم كالسؤالب (بصادم) أي بدافع (البديهة ويند معها) لأنه يندم المقدمة البديهة التي يبتنى عليها كثير من المسائل من أن ثبوت شيء شيء فرع ثبوت المثبت له والتخصيص لا يجري في القواعد العقلية (ومنهم) أي من بعضهم (من قال) وهم جمهور غفير من المتأخرين قالوا (إن الحكم) أي هذه القضايا (على الأفراد الفرضية المقدرة الوجود) لا على الأفراد الحقيقية المعققة الوجود (كانه قال) هذا القائل في قولنا شريك الباري عز اسمه ممنوع (مثلا كل ما يتصور بعنوان شريك الباري)

أى بمفهومه (ويفرض صدقه) أى صدق هذا المفهوم عليه (فيومتنع في نفس الامر) حاصله أن هذه القضايا
 حقيقية والحكم فيها على الأفراد المفروضة المقدرة الوجود معناها أن ما يتصور بمفهوم شريك البارى
 مثلاً ويصدق عليه هذا المفهوم من الأفراد المفروضة فهو ممتنع في نفس الامر فلا يقتضى هذه القضية
 إلا الوجود الفرضى لأفراد الموضوع فإما هو أن كانت ممتنعة لكن لها وجود فرضى باعتبارها يصدق
 عليها أنها ممتنعة في نفس الامر (ولا يذهب عليك) أى لا تغفل بحيث يذهب عليك (ولأنه) (أنه)
 الضهير للشان (يلزم) على تقدير الحكم على الأفراد الفرضية المقدرة الوجود (أن يكون ثبوت
 الصفة) وهو الامتناع مثلاً (أزيد) أى زائداً بزيادة كثيرة (من ثبوت الموصوف) وهو شريك
 البارى مثلاً (فإن الامتناع متحقق في نفس الامر بخلاف الأفراد) فإنها مفروضة مقدرة حاصل الرد
 على من قال يكون هذه القضايا من القضايا الحقيقية والحكم فيها على الأفراد المقدرة بامتناعها في نفس
 الامر بأن ثبوت الموصوف لا بد أن يكون مساوياً لثبوت الصفة أو أزيد من ثبوتها وأما الصفة فهي
 تابعة لا يكون ثبوتها أزيد من ثبوت الموصوف والابلز م زيادة ثبوت التابع على ثبوت المتبوع
 وهو كما ترى وهما يلزم من زيادة ثبوت الصفة على الموصوف أن الموصوف هو الأفراد المفروضة المقدرة
 الوجود فثبوتها باعتبار الفرض والتقدير لا في نفس الامر والامتناع هو صفة هذه الأفراد ثابتة لها
 في نفس الامر ولا شك أن الثبوت النفس الامرى أزيد على الثبوت التقديرى الفرضى فيلزم
 أن يكون ثبوت الصفة أزيد من ثبوت الموصوف (متدبر) أى فتأمل وتذكر فيه إشارة إلى أنه ليس
 المراد بالامتناع في نفس الامر أن الامتناع موجود فيه حتى يلزم زيادة الصفة على الموصوف بل
 المراد عدم نقي الوجود في نفس الامر لأن الامتناع نفي وتحقق النفي أنها يكون بعلم المنفى فلا
 يلزم الزيادة هذا ما قيل في بعض الشروح فتأمل فيه (قال في المأخضية لا يظني على المصنف أن ما
 ينساق إليه الذهن من قولنا شريك البارى ممتنع مثلاً هو أن هذه الماهية ممتنعة الوجود مطلقاً لأنها
 على هذا التقدير كذلك فتأمل انتهى هذا إشارة إلى ما سبق من المصنف روح في جواب هذا الاشكال
 وقد علمت ما فيه وليس للمصنف أن يقول أن هذه الماهية على التقدير المذكور ممتنعة لأن الحكم
 عنده على الأفراد وليس لشريك البارى أمر محقق فقال أن الحكم بالامتناع في نفس الامر على
 الأفراد المفردة وليست بممتنعة بحسب تفصيل التقدير والفرض والاجوبة كلها لا تغلو عن تكلف
 وتعسف وما يقبل الطبع هو التزام هذه القاعدة بما سوى المحمولات التى ينأى وجود الموضوع وتعميم
 القواعد أنها هو بقدر الطاقة البشرية (قد يقال أنه لا فرعية ولا استلزام ولا تقتضى الموجبة وجود
 الموضوع وبدأه بداهة الوهم ومناط الثبوت والاتصاف علاقة خاصة بين الموصوف والصفة بحيث
 يصح بها انتزاع الصفة عن الموصوف ومدار صدق القضية الموجبة نفس الانتعاد بين الموضوع والمحمول
 سواء كان انتعاداً بالذات أو بالعرض لا الانتعاد في الوجود وانتضاء وجود الموضوع في بعض المراد
 ناش من خصوصية الانتصاف وخصوصية المحمول كما أن انتضاء وجود الصفة ناش من خصوصية
 الانتصاف الانضمامى فاقوم ولا تسرع في الرد والقبول (الثالثة) من النكات في بيان الانتصاف

(الاتصاف الانضمامي) أي الاتصاف الذي يكون الموصوف والصفة فيه موجودين بوجودين متغايرين في طرف الاتصاف ويكون الصفة منضمة إلى الموصوف كالجسم والسواد (يستدعي) أي يقتضي هذا الاتصاف الانضمامي (تحقق الحاشيتين) أي الطرفين هما الموصوف والصفة (في طرف الاتصاف) أن كان خارجا في الخارج وأن كان ذهنا في الذهن ضرورة أن انضمام الشيء إلى الشيء لا يتحقق بدون وجود المنضم والمنضم إليه في قولنا الجسم اسود لا بد من وجود الجسم والسواد في الخارج ليكون اتصافه به خارجيا وفي غلط الحالة الإدراكية مع الصورة العالمية لا بد من وجودهما في الذهن ليكون الاتصاف ذهنيا (بغلاف) الاتصاف (الانتزاعي) أي ما ليس فيه انضمام شيء إلى شيء لا يستدعي تحققهما في طرف الاتصاف مطلقا (بل يستدعي) ويقتضي (ثبوت الموصوف) فقط بحيث لو لاحظ العقل صرح له أن ينتزع منه الصفة بمعنى أن يكون مصداق الحمل فيه وأعدا كما في زيد أعنى فإن الموجود فيه هو زيد على وجه يصح انتزاع الأعنى عنه بأن يقاس بينه وبين البصر فتجده مسلوبا عنه ثابتا بالبالقوة النوعية فيحكم عليه بأنه منصف بالمعنى حكما صادقا لوجود موصوفة في الخارج بحيث يصح انتزاع تلك الصفة عنه إذا السلب ليس له حظ من الوجود الخارجي وإنما الوجود فيه موصوفه وهو منتزع عنه وهكذا الحال في الاتصاف الانتزاعي الذهني كالكلية في الإنسان فإنه موجود في الذهن على وجه خاص يصير مبدأ الانتزاع الكلية ثم جعلها عليه بالاشتقاق هذا حاصل ما قال في الحاشية لا كيفما كان بل بحيث لو لاحظ العقل صرح له انتزاع المحمول عنه مثلا مصداق الحمل في قولك زيد أعنى هو زيد بحسب وجوده في الخارج فإنه في ذلك الوجود على وجه يصح العقل انتزاع الأعنى عنه بأن يقاس بينه وبين البصر فتجده مسلوبا عنه بالفضل ثابتا بالبالقوة النوعية فيحكم عليه بأنه منصف بالمعنى حكما صادقا وظاهر أن صدق هذا الحكم لا يستدعي ثبوت أمر سوى الموصوف المعين على الوجه الخاص إذ لا حظ للسلب من الوجود الخارجي إلا أنه منتزع عن أمر موجود في الخارج وفلس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فإن مصداق الحكم بكلية الإنسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدأ لانتزاع العقل الكلية منه ثم جعله عليه بالاشتقاق انتهى فمطلق الاتصاف لا يستدعي ثبوت الصفة بالذات (في طرفه) أي طرف الاتصاف هذا تفرع على قوله الاتصاف الانضمامي يستدعي تحقق الحاشيتين في طرف الاتصاف بغلاف الانتزاعي حاصل أن فردا من أفراد الاتصاف إذا لم يستدع تحقق الصفة في طرفه لم يستدع مطلقا هذا التحقق لأن استدعاء المطلق لشيء يقتضي استدعاء جميع أفراد ذلك الشيء ومعنى كون الخارج أو الذهن أو نفس الأمر طرفا أن يكون وجود الموصوف فيه مصدرا لانتزاع الصفة عنه وعملوا عليه فيكون مطابقا لهذا المعنى يحصل عند العقل ولا يستلزم تحقق الصفة فيه بل يستلزم وجود الموصوف فقط لكن لا كيفما كان بل بحيث لو لاحظ العقل يكون مصدرا لانتزاع هذه الصفة وهذه الحاشية تختلف باختلاف المحمول (وأما مطلق الثبوت) أي ثبوت الصفة سواء كان في طرف الموصوف أولا (فضروري) في مطلق الاتصاف هذا جواب سؤال مقدر

تقديره ان الصفة اذا لم يكن موجودة بنفسها كيف تكون ثابتة لغيرها وهو الموصوف (فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء) والاجتمع النفيضان حاصل الجواب ان مطلق وجود الصفة وثبوتها للموصوف ضروري واما وجودها بالذات فليس بضروري فوجودها اعم من ان يكون بالذات كما في انصاف الانسان بالكلية في الذهن وانصاف زيد بالابيض في الخارج او بالعرض كما في انصاف زيد بالعمى فالعمى ليس موجودا بالذات في الخارج واما وجوده بالذهني فلا دخل له في الانصاف فظهر ان وجود الصفة على سبيل الحقيقة ليس مما لا بد في الانصاف بل يكفي وجودها بالذهني (والانصاف) المطلق (ليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه) اى في الخارج (لانه) اى الانصاف (نسبة وكل نسبة تعقبا فرع تعقبي المنتسبين) هذا دفع توهم عسى ان ينوهم ان الانصاف نسبة وتعقبا فرع تعقبي المنتسبين فالانصاف لا يتحقق بدون الصفة كما لا يتحقق بدون الموصوف فلا بد ان يكون الانصاف مقتضيا لوجود الصفة في طرته سواء كان انضماميا او انتزاعيا فالقول بعدم اقتضائه وجود الصفة في طرف الانصاف في بعض افراده ليس بشيء (حاصل الجواب ان الانصاف ليس متحققا في الخارج يلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق في الذهن فيستلزم تحقق المنتسبين فيه لا يقال يلزم من هذا استدعاء الانصاف الانتزاعي بالذهني تحقق الموصوف والصفة فيه مع انك عرفت ان الانصاف الانتزاعي مطلقا لا يستدعي الوجود للموصوف في طرفه بحيث يكون منشاء لانتزاع الصفة منه (لانا نقول ان الوجود بالذهني على نوعين وجود يعنى وجود الوجود الخارجى في ترتيب الآثار كوجود الكلوية في الانسان فانه وان كان حاصل في الذهن بصورة التي هي وجود ظلى لكن وجود الكلوية وجود اصيلى ووجود لا يعنى وجود الوجود الخارجى كوجود الكلوية بعد انتزاع الذهن لها عن الانسان فهذا الوجود وان كان موجودا في الذهن لكن ليس كالموجود بالنحو الاول فالمراد بعدم استدعاء الانصاف المطلق لوجود الصفة وجودها بالنحو الاول واما الوجود بالنحو الثانى فتستدعيه الفرعية المذكورة (وان كان في الانضمامى الخارجى الموصوف متعددا مع الصفة في الاعيان كالجسم والابيض وفي الانتزاعى الخارجى بحسب الاعيان كالسما والفقية) حاصل ان الانصاف على نوعين انضمامى وانتزاعى وكل منهما خارجى بالذهني فالانصاف الانضمامى الخارجى يقتضى وجود الموصوف والصفة في الخارج بحيث يكون احدهما متضمنا الى الآخر فالوصوف فيه متعدد مع الصفة في الاعيان بمعنى ان كليهما موجودان في الخارج كالجسم والابيض فان الجسم والابيض كلاهما موجودان في الخارج بحيث يكون اليباض متضمنا اليه موجودا بوجود واحد فيه والجسم متعدد على وجه يصح للعقل اذا لا يظن مع قيامه بذاته وصول اليباض فيه الحكاية بكونه متصفا باليباض وفي الانصاف الانتزاعى الخارجى ليس الصفة موجودة في الخارج بل الموصوف موجود فيه ومتعدد مع الصفة بحسب الاعيان اى بالنظر الى الخارج بمعنى ان الموصوف موجود في الخارج بحيث يصح انتزاع الصفة منه كالسما والفقية اذ لا شك ان السما موجود في الخارج والفقية ليس لها وجود فيه بل وجود السما بحيث يصح انتزاع الفقية عنها فالوجود فيه منشأها

لأنفسها فالانصاف الخارجى سواء كان انضماميا او انتزاعيا يكون الصفة فيه فى الخارج لكن فى الاول فيه بالذات وفى الثانى بحسب وجود الموصوف فيه وانتزاعيا عنه هذا هو الفرق بين فى الاعيان وبحسب الاعيان (لا يقال ان الفوقية ثابتة السماء فى الخارج وهى موصوفة بثبوتها لها فيه فالثبوت ثابت للفوقية فى الخارج فلا بد من وجودها فيه والا يلزم وجود الصفة بدون الموصوف لانا نقول الخارج ظ فى الثبوت الذى هو الموصوف اى ثبوت الفوقية فى الخارج للسماء لانصافها بها فيه فلا بد ان يكون السماء فى الخارج بحيث يحكم العقل عليه بثبوت الفوقية لها واما انصافها بذلك فليس الا فى الذهن بان الذهن يتصورها ويعتقد وجودها فى الخارج بحيث يكون منشأ لانتزاع الفوقية منكم عليها بها فحينئذ لا يجب وجود الفوقية فى الخارج بل يكفى وجودها بحيث يكون منشأ لها (فان قيل ان قولنا الفوقية ثابتة للسماء اما قضية خارجية او ذهنية فعلى الاول يلزم وجودها فى الخارج وعلى الثانى لا يكون انتزاعها خارجيا فلنا انها خارجية ولا يقتضى حكم الخارجى وجود الموضوع فيه بنفسه بالذات بل اعم من ان يكون بنفسه او بمنشأ انتزاعه فالفوقية موجودة فى الخارج بمنشأ انتزاعها وهو السماء فانهم (الرابعة) من النكات (ان المتأخرين اخترعوا) اى او ادعوا من انفسهم ولا اثر فى كلام القائلين بها او وجوده فانهم يخترعون (قضية سموية) اى سموها هذه القضية (سالبة الموصوف) والباعث على اختراع هذه القضية عدم انتفاض فواعدهم مثل ان يقتضى المتساويين متساويان فى الصديق وانعكاس الوجوبية كخسها فى عكس التفيض على منسوب القدماء كما فى المفاهيم الشاملة كالشئ والممكن فاذا اخترعوا هذه القضية اندفع الانتفاض وضع الاحكام فى النسب والعكس ولما كانت هذه القضية مشابهة للسالبة فلا بد من بيان الفرق بينهما لتمييز احديهما عن الاخرى فاشار اليه بقوله (وقرئوا) اى المقترعون يعنى بينوا الفرق (بينها) اى بين هذه القضية (وبين السالبة بان فى السالبة يتصور الطرفان) اى الموضوع والموصوف (ويحكم بالسلب) اى بسلب الموصوف عن الموضوع سلبا بسيطا (وفى السالبة الموصوف يرجع) السلب الى الموضوع بان يسلب الموصوف عن الموضوع (ويحصل ذلك السلب) الرجوع (على الموضوع) كقولنا زيد ليس بقائم سالبة محصلة اذا حكم فيها بسلب التيام عن زيد واما اذا حصل ذلك السلب على زيد ويثبت له يكون سالبة الموصوف ويعبر عنها بالفارسية بان زيد ليست قائم است ويعبر عن الاول بان زيد قائم ليست فالتسوية السلبية (المخالفة للنسبة الاعيانية) رابطة فى السالبة وذلك النسبة داخلة فى جانب الموصوف فى سالبة الموصوف وليست رابطة بل فيها رابطة اعيانية هى مشتتة على رابطتين رابط اعيانى ورابط سلبى داخل فى الموصوف (والفرق بينها وبين المعدولة الموجبة ان السلب الذى فى المعدولة ليس مشتملا على الحكم المشترك وفى القضية السالبة الموصوف مشتمل على الحكم وهذا معنى ما قبل فى وجه الفرق بينهما ان السلب فى السالبة الموصوف خارج عن الموصوف دون المعدولة يعنى ان السلب فى سالبة الموصوف ليس داخلا كالسلب فى المعدولة فان الموصوف فيها هو مجموع حرف السلب وما يدخل عليه وليس

فبدرابطة لبعض ج محمول ولا يكون السلب خارجا عنه ثم يعمل ذلك السلب على الموضوع وإذا حمل كلام القائل على ما عرفت فلا مسأغ لاستعجاب المتعجب وهنا بحث لأنه ما زلنا أراد جعل النسبة السالبة في السالبة المحمول محمولاً إن أراد النسبة السالبة من حيث أنها نسبة ورابطة بين الموضوع والمحمول يجعل محمولاً فيكون باطل لأن النسبة الرابطة من حيث هي لا يصلح لكونها محكوماً عليها ولا بها اذ هما مستقلان والنسبة غير مستقلة فهي وحدها لا مع غيرها المستقلة قابلة للموضوعية والمحمولية إذا المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل وإن أراد أن النسبة بعد ملائمتها بالباطل استغلا إلى يجعل محمولاً فيكون من قسم البعدولة لصدق معاً عليها إلا أن يقال إن البعدولة تكون السلب فيها مضافاً إلى مفرد ويجعل محمولاً في السالبة المحمول إشارة إلى حكم مدفوع دافيم (وعكموا) أي المتأخرين المخترعون في السالبة المحمول (بأن صدق الإيجاب) أي إيجاب السلب (فيها) أي هذه القضية (لا يستدعي) أي لا يقتضي (الوجود) أي وجود الموضوع (كالسلب) أي كما أن صدق السلب لا يقتضي وجود الموضوع وينبوا ذلك بأنه إذا صدق سلب عن ج يصدق على ج أنه متنفى عنه ب والابصدق نقيضه وهو أن ج ليس بمتنفى عنه فلا يصدق السالبة وقد فرض صدقها في وإذا صدق الوجبة السالبة المحمول بأن يقال أن ج متنفى عنه ب يصدق السالبة لا محالة وهي أن ج سلب عنه ب فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متساويان فلا يستدعي وجود الموضوع كما لا يستدعي السالبة (ورد ذلك بأن من قال أن الإيجاب مطلقاً يستدعي وجود الموضوع لا يقول بصدق هذه الموجبة عند صدق السالبة ويقول بصدق نقيضها عند صدق لا يستلزم عدم صدق السالبة ليستلزم الخلفي فإن معنى ج ليس بمتنفى عنه ب أن ج ليس بالانتفاء ثابته وثبوت الانتفاء أحسن من الانتفاء المطلق فإنه يوجب في الانتفاء الموضع أيضاً وعدم صدق الآخر يصدق نقيضه لا يوجب عدم صدق الأعم وهو السلب (بل) صدق (السلب) في السالبة المحمول (يستدعيه) أي وجود الموضوع (كالإيجاب) في منيع القضايا حاصل أن الموجبة السالبة المحمول في قوة السالبة فسالبيها يكون في قوة الموجبة فيستدعي الوجود كالإيجاب وقد عرفت ما به (وقر بهك) الفريضة أول كل شيء وذلك طبقاً هذا إلى القاموس وفي الصعاح الفريضة أول ما يستنبط من البشر منه قولهم فلان فريضة جيدة يراد استنباط العلم بجودة الطبع فمما به طريهك (عامة) بأن الربط الإيجابي) أي الربط الذي فيه ثبوت شيء للشيء (مطلقاً) سواء كان المحمول وجودياً أو عديمياً (يفتضي الوجود) أي وجود الموضوع إذا العفل لا يستثنى عن المقدمة القائلة أن ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له الأمر السلبي والافتي من المتهورات بل يحكم على الكل بهذا الحكم في الموجبة السالبة المحمول وأن كان ثبوت السلب لكن يقتضي وجود الموضوع للمقدمة المذكورة (ومن ثمه) بالفتح اسم يشار به بمعنى هناك للمكان البعيد أي من أجل الذي مر سابقاً وهو أن الإيجاب مطلقاً يفتضي وجود الموضوع (قبل) قائله المصنف في الدوا (الحق أنها) أي تلك القضية الموجبة السالبة المحمول قضية (ذهنية) لأن أتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه أنها

هو في الذهن فيقتضى وجود الموضوع في الذهن لا في الخارج فيكون بينها وبين السالبة الخارجية تلازم والمراد من الوجود في الذهن الوجود النفس الامرى فان دفع ما يتوهم من ان القضية الذهنية يقتضى وجود الموضوع في الذهن والسالبة لا تقتضى وجوده اصلا فكيف يكون بينهما تلازم بل السالبة يكون اعم من تلك الموجبة (لان جميع المفاهيم التصورية موجودة في نفس الامر) فان كل مفهوم منها لا يحال موضوع القضية موجبة صادقة ويحكم عليه بحكم ايجابى واقليا انها عبارة بجميع ماعداها وذلك يدل على وجودها في نفس الامر اما انه في الخارج او العقول المجردة العالية او النفوس السافلة فهو بحث آخر نعتيقا كالشئ والممكن العام والانسان والحيوان وغير ذلك او نقديرا كاللاشى واللا يمكن (ينبئها) اى بين القضية الموجبة السالبة المحمول (وبين السالبة تلازم بحسب الصدق) بمعنى انه اذا صدقت السالبة صدقت الموجبة السالبة المحمول وبالعكس لان موضوع السالبة البسيطة موجود في الذهن لسكونه متصورا فيصدق الموجبة السالبة المحمول البته لاقتضائه الوجود الذهني وقيل المراد بالتلازم المساواة والتصاحب بحسب الصدق ولو اتفاننا (وفيه ما فيه) اشارة الى ان السالبة البسيطة يقتضى تصور الموضوع حال الحكم والسلب الثبوتى يقتضى وجوده في الذهن ما دام ثبوت هذا السلب فلا يكون بينهما تلازم وقد يورد على التلازم ان قولنا الاشئ ليس يمكن صادق ولا يصدق الاشئ لا يصدق على شئ في نفس الامر (واذا حققت الايجاب الكلى) اى اذا عرفت الايجاب الكلى على وجه التحقيق بباله وما عليه (نفس عليه) اى على الايجاب الكلى (سائر المحصورات) اى ما فيها من الموجبة الجزئية والسالبة الكلىة والجزئية فبراد في الموجبة الجزئية بالبعض البعض الارادى كما يراد في الموجبة الكلىة الكل الافرادى وكذا في السالبة يراد السلب عن الافراد كلها او بعضها والمعرفة بالقياس لان الاشياء تنبئ باضدادها ثم قد جعل حرف السلب جزءا من طرف اى طرف القضية وهو الموضوع والمحمول (فسميت القضية التى جعلت حرف السلب جزءا من طرفها معدولة) لمحول الحرف الذى فيها عن معناه الاصلى اذ حرف السلب موضوع في الاصل لرفع النسبة الايجابية فاذا جعل جزءا من احد الطرفين او كليهما لم يبق على معناه فصار معدولا فسميت القضية التى هو فيها وجزءا منها معدولة تسمية الكل باسم الجزء (وهى) اى المعدولة على ثلاثة اقسام الاول (معدولة الموضوع) اذا كان حرف السلب جزءا الموضوعيا فقط كقولنا اللامى جواد (و) الثانى (معدولة المحمول) اذا كان جزءا محمولا فقط كقولنا الجواد لامى (و) الثالث (معدولة الطرفين) اذا كان جزءا لهما كقولنا اللامى لاعالم (والا) اى وان لم يكن حرف السلب جزءا من الطرفين من الطرفين القضية (فمعدولة) فيسمى هذه القضية معدولة لتصل الطرفين فيها سواء كان المحمول وجوديا او عدميا وسواء كانت موجبة او سالبة (وزيد اعمى معدولة معدولة ومعدولة ملفوظة) هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان زيد اعمى قضية معدولة عندهم مع ان حرف السلب ليس جزءا من طرفها وجه الدفع ان التقسيم المذكور تقسيم للقضية المعدولة الملفوظة

وزيد اعمى قسم للقضية المعدولة المعقولة فزيد اعمى محصلة ملفوظة لعدم حرف السلب فيها
وكونها معدولة معقولة عندهم لا يضر خروجا عن تعريف المعدولة الملفوظة لعدم كونها قسما منها
بل قسم للقضية المعقولة ودخلت فيها وتقسيمها بان معنى السلب ان كان جزءا لطرف من اطراف القضية
فمعدولة معقولة والا فمحصلة معقولة ولا شك ان في قولنا زيد اعمى معنى السلب وهو معنى اعمى جزء
له اذ معناه عدم مقيد بالبصر فيكون معدولة معقولة وعدم صدق تعريف المعدولة الملفوظة لا يضر
كونها معدولة باعتبار آخر (وقد يغص اسم الموجبة) من المعصلة (بالمعصلة) لتحصل طرفها بخلاف
السالبة فانها الاسمى بالمعصلة عند المخصص (و) تخص (السالبة) من المعصلة (بالبسيطة) لعدم
جزئية حرف السلب عن طرفي منها كما في المعدولة فصارت بسيطة بالنسبة اليها اولانيا اقل اجزاء
منها فاع السبب بمعنى اقل الاجزاء بالمعصلة ههنا مقابلة للسالبة ولا يطلق عليها وعلى ما مر سابقا مقابل
المعدولة ويطلق على الموجبة والسالبة فالقضية اربعة موجبة محصلة وهي ما يحكم فيها بالايجاب من
دون جزئية حرف السلب بطرفي منها وسالبة محصلة وهي ما يحكم فيها بالسلب من دون جزئية حرف
السلب وموجبة معدولة وهي ما يحكم فيها بالايجاب ويكون حرف السلب جزءا من طرفي وسالبة
معدولة وهي ما يكون حرف السلب جزءا من طرفيها مع كون الحكم بالسلب ولا شك ان كل واحد
منها مغاير للآخر بلا اشتباه اصلا الا الموجبة المعدولة والسالبة المعصلة فان حرف السلب فيهما
موجود فاشتبه احدهما بالآخر ولذا بين المصنف رح الفرق بينهما لفظا ومعنى بقوله (وهي) اي
السالبة البسيطة (اعم) بحسب الصدق (من الموجبة المعدولة المعمول) وانما زيد بالمعمول لانه
لا اشتباه الا في المعدولة المعمول لا غير فالسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة المعمول اذ السالبة
تصدق بدون وجود الموضوع ومع وجوده بخلاف المعدولة فانها لا تصدق بدون وجوده فزيد ليس
بقائم صادق سواء كان موجودا ويسلب القيام عنه او لم يكن موجودا بخلاف زيد لا قائم فانه لا
يصدق الا اذا كان موجودا ولا يكون قائما فان طبيعة الايجاب تقتضي وجود الموضوع وان كان المعمول
عدم ما هنا فرق معنوي ههنا واما الفرق اللفظي فاشار اليه المصنف رح بقوله (ويتأخر فيها) اي في
السالبة البسيطة (الرابط عن لفظ السلب لفظا) كما اذا كان القضية ثلاثية فقولنا زيد ليس هو
بقائم سالبة بسيطة وزيد هو ليس بقائم معدولة موجبة (او نقدير) كما اذا كانت القضية ثنائية
ويكون الرابط عن لفظا كقولنا زيد ليس بقائم فان هذه القضية على تقدير كونها سالبة بقدر الرابط
فيها بعد ليس وعلى تقدير كونها معدولة بقدر قبله وقد يشرق بان لفظ لا يكون مختصا بالمعدولة ليس
بالسالبة البسيطة ولما كان اشتباهها بين السالبة البسيطة وبين الموجبة السالبة المعمول لاشتغالها
على حرف السلب اشار المصنف رح الى الفرق بينهما بقوله (وفي الموجبة السالبة المعمول
رابطتان) اي سلب النسبة وثبوت السلب (والسلب متوسط بينهما) اي بين الرابطتين لتحصل
النسبتان فالقضية الموجبة السالبة المعمول فيها نسبتان نسبة سالبة هي جزء المعمول ونسبة ايجابية
وهي الرابطة بخلاف السالبة البسيطة والموجبة المعدولة فان فيهما نسبة واحدة في الاولى سالبة

وفي الاخرى ايجابية نفى السالبة المجهول رابطتان رابطتان عن حرفي السلب ورابط مقدم عليه
وفي غيرها رابط واحد سواء كان مقدما او مؤخرًا وانما فرغ من بيان اجزاء القضية شرع في بيان جهتها
فقال (كل نسبة) سواء كانت ايجابية او سلبية (في نفس الامر اما واجبة) أي ضرورة الوجود (او
ممتنعة) أي ضرورة العدم (او ممكنة) أي ليست بضرورة (وذلك الكيفيات) الثلاثة (المواد)
للقضية لحصولها منها بالقوة ويسمى عناصر أيضا لكونها اصولا (قال في الحاشية أي يثبت المواد
الثلاث في كل قضية سواء كانت موجبة أو سالبة وان كان المواد كيفية النسبة الايجابية على ما ذكره الشيخ
في الشفاء بان محمول السالبة يكون مستحقا عند الايجاب باحد هذه الامور المذكورة انتهى) قال
الشيخ في الشفاء واعلم ان مال المجهول في نفسه عند الموضوع لا التي يحسب عليها وتصر بعنايه
بالفعل انه كيفي هو ولا التي يكون في كل نسبة الى موضوع بل الحال التي للمجهول عند الموضوع
بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب اولادها وما يسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المجهول يدوم
ويجب صدق ايجابه فيسمى مادة الوجوب كمال الحيوان عند الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه
فيسمى مادة الامتناع كمال الحجر عند الانسان او لا يجب ولا يدوم احدهما فيسمى مادة الامكان
وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة يوجد بمجهولها هذه الحال بعينها فان
محتملها يكون مستحقا عند الايجاب باحد الامور المذكورة وان لم يكن اوجب انتهى كلامه والظاهر
من كلام الشيخ ان الحال التي للمجهول عند الموضوع بالنسبة الايجابية تسمى مادة لا الحال التي
لها النسبة السلبية وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب اذ السالبة ايضا قال المجهولها انه مستحق
عند الايجاب لهذه الامور ففرضه من هذا الكلام ان المواد في الاصطلاح هي الكيفيات للنسبة
الايجابية فقط والنسبة السلبية متكيفة بهذه الكيفيات ايضا لانها لا تنكفي بهذه الكيفيات اصلا
فالمواد مواد لا تختلف في الايجاب والسلب بل هي مواد الايجاب فيصاحبها ان السلب محمول في
الايجاب مستعني اياه وهذا هو مراد المصنف رحمه في الحاشية المنية ولشر في النسبة الايجابية وفضلها
اصطلاحا على ذلك وايضا اعتبار المراد بالنسبة الايجابية يعني عن اعتبارها بالنسبة السلبية فان
امتناع النسبة السلبية مثلا يستلزم الوجوب الايجابية وكذا وجوبها امتناعها وامكانها فما الحاجة
الى اعتبارها بالنسبة اليها فانهم (والدال عليها) أي على تلك الكيفيات (تسمى الجهة)
سواء كانت الفاظا كما في القضايا الملفوظة او غيرها كما في القضايا السعقولة وتسميتها بها
لكونها دالا على جهة النسبة ويسمى نوعا ايضا لكونها نوعا من الكيفية فالفرق بين الجهة
والمادة باعتبار كون احدهما دالا والاخر مدلول (فان قلت اذا كانت الجهة دالة على
المادة فالمادة مدلول ولا يتغلف الدال عن المدلول فلا يختلف الجهة عن المادة مع ان الجهة
قد تكون مخالفة للمادة كما استطاع عليه (قلت الجهة ما يكون دالة على تلك الكيفيات العامة
عما في نفس الامر فالجهة يفهم منها ثبوت تلك الكيفية في نفس الامر سواء كانت ثابتة فيها
اولا ولا يجب ان يكون المدلول ثابتا في نفس الامر كما في قولنا كل انسان حيوان بالامكان

يفهم منه أن كيفية تلك النسبة في نفس الامر هي الامكان مع انها ليست كذلك في نفس الامر بل كيفية تلك النسبة الوجوب فقد يكون الجهة عين المادة نعول انسان حيوان بالضرورة او اعم منها نعول انسان حيوان بالامكان او اخص منها نعول انسان كاتب بالضرورة مادام كاتباً او مباحثاً كما يقال كل انسان حيوان بالامتناع والجهة تغالف المادة في القضية الصادقة ايضا بان تكون اعم من المادة ولا تكون عينها نعول انسان حيوان بالاطلاق العام فانها صادقة مع كون المادة مادة بالضرورة وكون الجهة اعم منها (وما اشتملت) اي القضية التي اشتملت (عليها) اي على الجهة (يسمى موجبة) لاشتمالها على الجهة (ورباعية) لاشتمالها على اربعة اجزاء رابعة الجهة ويسمى منوعة ايضا لاشتمالها على النوع الذي يسمى الدال به ايضا (فان قلت ان القضية باعتبار ذكر الرابطة يسمى ثلاثية وباعتبار ذكر الجهة رباعية فلم ام يسم باعتبار ذكر السور خماسية قلت الرابط لازم القضية وكذا الجهة من قبيل اذ كل قضية لا تنفك عن صلاحية الجهة بخلاف السور فانه ليس من قبيل اللوازم اذ عقد القضية بنفسك من صلاحية اعتبار السور كما في الطبيعية فاهل الفرق بين السور والجهة (لا يقال ان القضية المطلقة التي لا يذکر فيها الجهة خالية عنها فاعمال السور لا نناقول وان كانت خالية عنها في اللفظ لكنها ليست خالية عن صلاحيتها للجهة فاللزوم باعتبار الصلاحية ثابت فيها بخلاف الطبيعية فانها ليست صالحة للسور فقابل فالوجه على قسمين احدهما (بسيطة) اي الموجبة بسيطة (ان كانت حقيقتها) اي حقيقة تلك القضية (ايجابا فقط اي بدون السلب نعول انسان حيوان بالضرورة (اوسلبا فقط) اي بدون الايجاب فيها نعول اشي من الانسان بعجز بالضرورة وانما سميت بسيطة لبساطتها بالنظر الى حقيقة المركبة (ومركبة) اي الموجبة مركبة (ان كانت) حقيقتها (ملتزمة) اي مركبة (نحوما) اي من الايجاب والسلب نعول كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لادائما (فان قامت لتركيب في لفظ المركبة من الايجاب والسلب ولا في معناها بل هناك امر اجمالي اذا فصل حصل قضيتان مختلفتان فكيف يقال ان حقيقتها مركبة منهما (قلت المراد بالحقيقة مآلها وباطن امرها فمآلها مركب منهما ويخرج من باطنها التركيب منها لانه اذا فصل هذا الامر الاجمالي يحصل منه قضيتان مختلفتان اللتان كانتا في باطنه ولا بد في المركبة من ذكر الجهة بعبارة غير مستقلة بحيث يكون جزأ منهما والالكان هناك قضيتان متجاورتان فلا تبقى قضية واحدة مركبة فافهم (والعبارة) اي الاعتبار (في التسمية) اي تسمية القضية الموجبة المركبة (بالموجبة والسالبة للجزء الاول) عن هذه القضية فان كان الجزء الاول من القضية المركبة موجبا تسمى موجبة وان كان سالبا تسمى سالبة وانما اخصر الجزء الاول في التسمية دون الثاني لتقدمه واصالته واستقلاله (والا) اي وان لم يشتمل على جهة (فمطلقة) لاطلاقها وعدم تقييدها بجهة من الجهات (ومهملة) لاهمال الجهة فيها كاهمال السور في المهملة (من حيث الجهة) اي تسميتها بالمطلقة والمهملة باعتبار الجهة لعدم تقييدها بها واهمال ذكرها لا باعتبار الافراد وغيرها (وهي) اي الجهة (ان وافقت المادة) اي الكيفية النفس الامرية بمعنى ان يكون الكيفية التي يدل

عليها اللفظ في القضية هي الكيفية الثابتة في نفس الامر (صدفت القضية) أي تكون القضية الموجبة المتكيفة بهذه الكيفية صادقة لمطابقتها للواقع باعتبار الجهة نحو كل إنسان حيوان بالضرورة (والا) أي وإن لم يوافق المادة بأن يكون الكيفية الدال عليها اللفظ في القضية غير الكيفية التي ثبت لها في نفس الامر (كذبت) أي القضية يكون كاذبة لعدم مطابقتها للواقع باعتبار الجهة فالصدق والكذب ههنا باعتبار مطابقة الجهة وعدم مطابقتها للواقع وما مر في أوائل القضية باعتبار مطابقة النسبة وعدمها للواقع ههنا على مذهب المتأخرين وإما على مذهب القدماء فصدق القضية وكذبها ليس بموافقة الجهة المادة ومخالفتها بل قد يكون كاذبة مع اتفاقها كما في قولنا لأشئ من الإنسان بعيوان بالضرورة فإن المادة مادة الضرورة والجهة أيضا يدل عليها مع أن القضية كاذبة والسر أن المواد كصفات للنسبة الإيجابية فقط والسلب وارد عليها فالسالبة الضرورية في مادة الإيجاب كاذبة الآن يقال المراد بالموافقة عدم الثباين بينهما كما كيفيات وبالمخالفة الثباين بهما كذلك لا الاتحاد وعدمه فالضرورة من حيث كونها حال السلب مخالفة لنفسها من حيث كونها حال الإيجاب وإن كنا متعددين في نفس الضرورة فافهم (والتعقيب أن المواد الحكمية) أي المبعوثة عنها في علم الحكمة وهي الوجوب والإمكان والامتناع (هي) أي هذه المواد (الجهات المنطقية) أي الجهات التي يبحث المنطقيون عنها في علم المنطق هذا بيان أن المواد الثلاث المبحوث عنها في علم الحكمة بعينها هي الجهات المبحوث عنها في المنطق لا غيرها كما ذهب إليه البعض فقال المصنف رحمه الله التحقيق إلى آخره المراد أنهما متعددتان في القضايا التي محمولاتها الوجود أو العدم وليس بينهما تغاير في المعنى والمفهوم باعتبار الاصطلاحين والالزام استعمال تلك الألفاظ الثلاثة في إطلاق واحد في معنيين لأنها ليسا بوصفين دالين على اختلاف الاصطلاحين اصطلاح المتفلسفين واصطلاح المنطقيين وهو كما ترى وإما في غيرها المراد بالعينية كونها من أفراد الجهات المنطقية بمعنى أن المواد الحكمية من أفراد الجهات المنطقية أذهى كيفيات نسبة المحمول إلى الموضوع سواء كان وجودا أو غيره والمواد الحكمية هي كيفيات نسبة الوجود خاصة فالوجوب إذا أطلق في الحكمة أريد به وجوب الوجود في نفسه وفي المنطق أريد به مطلق وجوب النسبة ولا شك أن أحدهما فرد للآخر فالفرق بينهما باعتبار خصوصية المحمول وعمومه لا باعتبار الحقيقة والمعنى فصارا متعددين (وقيل) القائل صاحب المواقف (أنها) أي المواد الحكمية (غيرها) أي غير الجهات المنطقية فهما تغاير بحسب المفهوم فإن المواد الحكمية مفهوماتها كيفيات مختصة لنسبة الوجود في نفسه خاصة بأن الوجود واجب أو ممكن أو منتهى والجهات المنطقية مفهوماتها كيفيات لنسبة المحمول إلى الموضوع سواء كان المحمول وجودا أو غيره فمعناها أن المحمول واجب الثبوت للموضوع أو ممكن الثبوت أو منتهى الثبوت ولا شك في التغاير بين مفهوميهما وليس المراد بالتغاير أن أحدهما مباين للآخر ولما لم يثقف هذا القائل أن هذا التغاير يرجع إلى تغاير المحمول لا إلى تغاير نفس معنى الوجوب والإمكان والامتناع فقال أنها غيرها (والا) أي وإن لم يكن غيرها (لكانت لوازم المهية واجبة

لذواتها) تقريره ان لوازم الماهيات واجبة الثبوت لها فلو كان هذا الوجوب عين الوجوب الذى هو من
المواد الحكيمية صار معناه ان لوازم الماهيات واجبة الوجود اذا الوجوب الذى هو من المواد الحكيمية هو
وجوب الوجود فى نفسه فصارت اللوازم واجبة لنفسها فاذا قلنا الزوجية واجبة الاربعية يكون معناه
الزوجية واجبة الوجود فى نفسها وليس كذلك فانها واجبة الثبوت لها لا واجبة الوجود (والاجواب انه فرق
بين وجوب الوجود فى نفسه وبين الثبوت لغيره والاول) اى وجوب الوجود فى نفسه (محال) للزوم
تعدد الواجب الوجود فى نفسه (غير لازم) فى ثبوت لوازم الماهيات لها (والثاني) اى وجوب
الثبوت لغيره (لازم) فى ثبوت لوازم الماهيات لها (غير محال) لعدم استلزام تعدد الواجب الوجود
حاصله ان وجوب الوجود فى نفسه غير وجوب الثبوت لغيره واحدهما لا يستلزم الاخر فان اريد
بكون لوازم الماهيات واجبة لذواتها كونها واجبة فى نفسها حتى يخرج عن غير الامكان والاحتياج
بان يكون الزوجية موجودة واجبة بالذات فاللازمة ممنوعة فان الوجوب المنطقي وان لم يتغير
مع الوجوب الحكيمى فى نفس المفهوم لكن فى المنطق ليس معتبرا بالنسبة الى الوجود فى نفسه
فقط ليلزم وجوب الوجود بل قد يكون بالنسبة الى غيره فلا يلزم وجوب الوجود بل وجوب
الثبوت كما فى الزوجية الاربعية فلا يلزم المحال وان اراد وجوب الثبوت لغيرها وهى للماهيات
فالهلازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع فان زوجية الاربعية واجب الثبوت لها وليس به محال وانما
المحال كونها واجبة الوجود فى نفسها ولا يدفع هذا الجواب قول القائل لان مراده ان الوجوب اذا
اطلق فى الحكمة يراد بها الوجوب الدائى فلو كان الوجوب الذى هو الجهة بعينه هو الوجوب الحكيمى
لكان وجوب الزوجية للاربعة وجوبا ذاتيا لانه المبعوث عنه فى الحكمة فليزم كون لوازم الماهيات
واجبة لذواتها بالهضى المحال والفرق بين وجوب الوجود وجوب الثبوت لا يعنى نفعا (وقد
يوجه كلام صاحب الموافق بان الوجوب مثلا قد يوجد محمولا بالقياس الى وجود الشئ فى نفسه
وقد يوجد جهة للقضية بالقياس الى وجود الشئ لغيره والمستعمل فى الحكمة هو الاول وفى المنطق
هو الثانى وهما متغايران مفهومهما ومتباينان مصداقا (وقد يقال ان ما يمدح فى الامور العامة من
المواد منها مصداقاتها التى تصحح انتزاع هذه المعانى عنها وقد يطلق على المعانى المصدرية الانتزاعية
كما يطلق على الاول فهى جهات القضايا باعتبار معانيها المصدرية لا باعتبار منشأها ومصداقاتها
ولعل مراد صاحب الموافق بقوله انها غيرها هذا المعنى ويرجع الدليل اليه كما يظهر
بالتمامل الصادق (هذا) اى حصر المواد فى الثلث (على رأى القدماء) ومنه مبهم وماتوهم
من قوله ان كل نسبة يقتضى ثبوت المواد بجميع النسب سواء كانت ايجابية او سلبية مع
ان القدماء لا يقولون به بل يجعلونها مواد للنسبة الايجابية مدفوع بما عرفت سابقا فتذكره
(واما على مذهب المحدثين) بتفريق الدال اى المتأخرين (فالمادة عبارة عن كل
كيفية كانت للنسبة) فى نفس الامرية نسبة كانت (كنوام) اى الكون فى جميع الاوقات
(ونوقيت) اى السكون فى وقت (وغير ذلك) كالاطلاق العام والامكان العام

ونحوها فالفرق بين المذهبين بوجهين الاول ان المادة عند القدماء منحصرة في ثلث وعند المتأخرين
 لانحصار فيها بل اية كيفية كانت من المواد الثلث او غيرها والثاني المادة عند القدماء عبارة عن
 كيفيات النسبة الارباعية وعند المتأخرين عن كيفية اية نسبة ايجابية كانت او سلبية (ومن ثم) اى
 من اجل عدم تعيين الجهات ونحوها (كانت الموجهات غير متناهية عندهم) اى غير منحصرة في
 عدد لان الكيفيات ليست منحصرة في عدد وكل قضية من اية كيفية اخذت تكون موجهة فكانت
 الموجهات غير متناهية باعتبار عدم تنامي الكيفيات المعتبرة فيها وتعيينها في اثني عشر كما في
 الكتاب باعتبار استعماله الاكثر وتوفى نتائج القياس عليها لا باعتبار الكيفيات المأخوذة بها
 اقل كون الموجهات غير متناهية ليس مخصوصا بنوع المتأخرين بل عند القدماء ايضا كذلك
 فان المادة وان كانت منحصرة عندهم بالثالث لكن الجهة اعم من المادة فصارت القضايا باعتبارها
 غير متناهية الا ان صدق القضية وكنها عند القدماء ليس باعتبار موافقة الجهة للمادة وعند المتأخرين
 بالموافقة وعدمها فلا تغالو الجهة المادة عند المتأخرين الا في القضية الكاذبة لا الصادقة كما عند
 القدماء وقد عرفت سابقا هي (اى الموجهة) ان حكمها (اى في الموجهة) باستعماله انفكك النسبة
 اى يستعمل ان لا يكون هذه النسبة بين الموضوع والعمول سواء كانت ايجابية او سلبية وانقول
 باستعماله انفكك العمول عن الموضوع لا يشتمل بحسب الظاهر للنسب قلنا نركه (مطلقا)
 قال في الحاشية سواء كانت ناشئة عن ذات الموضوع او امر منفصل عنه فان بعض المفارقات لو اقتضى
 الملازمة بين الامرين دون احدهما ضروريا لا غير ان كان امتناع الانفكك عنه من خارج
 او يقال معنى مطلقا انه غير مقيد بشرط او وصف (فضرورة) لاشتمالها على الضرورة (مطلقة)
 لعدم تقيدها بشرط الوصف او الوقت او غير ذلك ولا انصراف الضرورة عند الاطلاق عليها (او ما
 دام الوصف) اى اذا حكم في القضية باستعماله انفكك النسبة مادام الوصف العنوان ثابتا للموضوع
 سواء كان في زمانه او شرطه او لاجل فالفرق بينهما ان الضرورة في الاول مستندة الى الذات
 والوصف ظرفي لهما كقولنا كل كاتب انسان بالضرورة مادام كاتبنا بالكتابة ليس لاجل في ثبوت
 الانسان لذات الكاتب بل من ظرفي له وهو ثابت له في وقتها وفي الثاني للوصف دخل في الضرورة
 وهي مستندة الى مجموع الذات والوصف كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام
 كاتبا فثبوت تحريك الاصابع لذات الكاتب بشرط الكتابة وهو مستند الى مجموعها وفي الثالث
 يكون الوصف منشأ للضرورة لاشروطها ولا ظرفها كقولنا كل ابيض مفرق البصر مادام ابيض
 بالبياض علته ثامة اثبوت تفرق البصر للابيض (فمشرطة) لاشترائط الضرورة بالوصف
 فيها (عامة) لعمومها من المشروطة الخاصة التي سيجي ذكرها في المراكبات (او) حكم في القضية
 الموجهة باستعماله انفكك النسبة (في وقت معين) من الاوقات كوقت حيلولة الارض في قولنا
 كل قمر منخفض بالضرورة وقت الحيلولة وكالتربيع في قولنا لاشئ من القمر بمنخفض وقت
 التربع (فوقية) اى هذه القضية تسمى وقتية لتقييد الضرورة فيها بالوقت المعين (مطلقة)

لعدم تقييدها باللا دوام واللا ضرورة (أو) حكم في القضية باستعالة انفكك النسبة (في وقت غير معين فمنتشرة) لا انتشار الوقت وعدم تعينه (مطلقة) لعدم تقييدها باللا دوام واللا ضرورة كقولنا كل انسان متنفس بالضرورة في وقت ما ولا شيء من الانسان متنفس بالضرورة في وقت ما (أو) حكم فيها (بعدم انفكاكها) أي انفكك النسبة يعني نسبة المحمول غير منفكة عن الموضوع بحيث لا يوجد الموضوع بدون المحمول في الواقع سواء كان الانفكك محالا كما في الضرورية أولا كما في حركة الفلك فانفكاكها عنها ليس بمستحيل وإن لم يوجد (مطلقا) أي غير مقيد بوصف (فدائمة مطلقة) يعني فهذه القضية تسمى دائمة مطلقة لاشتغالها على الدوام وعدم تقييدها بالوصف كقولنا كل فلك متحرك بالدوام (أو) حكم في القضية بعدم انفكك النسبة (مادام الوصف) أي مادام الوصف العنوان ثابتا للموضوع فالمحمول ثابت ودائمه بدوام هذا الوصف (فعرفية عامة) لأن العرف العام يفهم هذا المعنى من بعض السوالب وهي التي يكون بين الموضوع والمحمول فيها منافاة نعو لا شيء من القائم بقاعد فان العرف العام يفهم منه أن القائم مادام قائما ليس بقاعد وما قال بعضهم لا خصوصية للسالبة بل من الموجبة في العرف أيضا يفهم هذا المعنى يرده أن قولنا كل قائم مستيقظ يفهم منه في العرف العام الاطلاق العام ووجه تسميتها بالعامه لعمومها من العرفية الخاصة التي سيجيء ذكرها في المركبات أو نسبتها إلى العرف العام (أو) حكم في القضية (بفعليتها) أي فعلية النسبة والمراد بها مقابل القوة سواء كانت في أحد الأزمنة الثلاثة كما في احوال الجسمانيات أو في المتعالية عنها كما في احوال المجردات (فمطلقة) أي هذه القضية تسمى مطلقة لأن هذا المعنى يتبادر عند اطلاق القضية مجردة عن الجهات أو لاشتغالها على اطلاق العام (عامة) لكونها اعم من الوجودية اللادائية والوجودية اللا ضرورة التي سيجيء ذكرهما في المركبات ومن البسائط الأربع المذكورة آنفا (أو) حكم في القضية (بعدم استعالتها) أي استعالة النسبة بمعنى أن النسبة ليست بمستحيلة سواء وجدت أولا (فممكنة) أي فهذه القضية تسمى ممكنة لاحتوائها على الامكان (عامة) لعمومها من الممكنة الخاصة كقولنا العقل الفعال موجود بالامكان العام فالامكان عنها بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم وعدم الاستعالة لازم من لوازمه فعبارة (أو) حكم في القضية (بعدم استعالة الطرفين) أي النسبة الايجابية والسلبية بان يحكم فيها بان كليهما ليستا بمستحيلتين ويلزمه سلب الضرورة عن الطرفين (فممكنة خاصة) كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص لخصوصها من العامة (ولا فرق بين الايجاب والسلب فيها) أي في الممكنة الخاصة (الافى اللفظ) فان كان في اللفظ الايجاب فهو جهة والافسالية واما بحسب المعنى فلا فرق بينهما فانها عبارة عن سلب الضرورة عن الطرفين سواء كانت موجبة أو سالبة والفرق بالصريح والضمني بان في الموجبة ايجاب صريح والسلب ضمنى وفي السالبة بالعكس فرق باعتبار اللفظ لا بحسب المعنى (وقد اعتبر تقييد العامتين) أي المشروطة العامة والعرفية العامة (والوقتيتين المطلقين) أي الوقتية المطلقة والمنشئة المطلقة والتثنية باعتبار التفليب (باللا دوام الدائى) بان يجعل كل واحد منها مقيدا

باللادوام الذاتي ومعنى اللادوام الذاتي ان النسبة المذكورة في القضية ليست بدائمة مادام ذات الموضوع موجودة فيكون اشارة الى قضية مطلقة عامة (فتسمى المشروطة) العامة المقيدة بهذا القيد المشروطة (الخاصة) لخصوصيتها من العامة (و) العرفية العامة المقيدة بهذا القيد (العرفية الخاصة) لخصوصها من العامة والوقفية المطلقة المقيدة به (الوقفية) فقط بمعنى الاطلاق باعتبار القيد والمنتشرة المطلقة المقيدة (المنتشرة) فقط بمعنى الاطلاق باعتبار المذكور وانما قيد باللادوام الذاتي دون الوصفى لمنافاته للادوام الوصفى المعتبر فيها باعتبار العامة (فان قلت ان اللادوام الوصفى منافي للادوام الوصفى فلم يقيد العرفية العامة به واما المشروطة العامة ففيها ضرورة وصفية ولا منافاة بينها وبين اللادوام الوصفى فلم لم يقيد بها به قلت الضرورة الوصفية مستلزمة للادوام الوصفى فما يكون منافيا له يكون منافيا لها فلا تكون مقيدة به واما التقييد بقيود اخرى وان لم يكن منافيا لكن لعدم الاعتبار بها تركها وامثلة الاربعة ظاهرة (و) قد اعتبر (تقييد المطلقة العامة باللا ضرورة او اللادوام الذاتيين) ومعنى اللا ضرورة الذاتية ان النسبة في القضية المذكورة ليست بضرورية مادام ذات الموضوع موجودة واللادوام معناه ان النسبة ليست بدائمة مادام الذات الاول يكون اشارة الى ممكنة عامة والذاتي الى مطلقة عامة (فتسمى) اي المطلقة المقيدة باللا ضرورة الذاتية (الوجودية باللا ضرورة) كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة ولا شيء من الانسان بضاحك بالفعل لا بالضرورة (و) المطلقة العامة المقيدة باللادوام الذاتي تسمى (الوجودية اللادائية وهي) اي الوجودية اللادائية (المطلقة الاسكندرية) اي منسوبة الى اسكندر وانما نسب اليه لان اكثر امثلة المعلم الاول وهو ارسطو في الحكمة اليونانية في مادة اللادوام تحرز عن فهم اللادوام ففهم الاسكندر الافردوسي من هذه الامثلة اللادوام مفسر الكتب ارسطو وقد وقعت بينه وبين جالينوس منازعات كثيرة وهو يسمى بجالينوس رأس البغل لكبر رأسه ومولده افردوسياس فلجئنا نسب اليه كذا قيل قال الشيخ الدهلوي في تكميل الايمان ان ذا القرنين المشهور بالاسكندر هو ابن فيلقوس الرومي كان مصاحبا للخصر عليه السلام وطلب عين الحيوة فلم يجدها والاسكندر اليوناني غيره وهو ابن يونان ابن يافث بن نوح عليه السلام وكان لارسطو مصاحبا والله اعلم بالصواب * (تكملة) اي هذه مكملة لبحث الموجهات فالمراد بمعنى الفاعل للمبالغة (فيها) اي في هذه التكملة (مباحث) اي تفتيشات البعث (الاول) اشتهر في تعريفي الضرورية المطلقة بانها) اي الضرورية المطلقة القضية (التي يحكم فيها) اي في تلك القضية (بضرورة ثبوت المعمول للموضوع) بان المعمول ثابت للموضوع غير منفك عنه (او سلبه) اي سلب المعمول عنه) اي عن الموضوع (مادام ذات الموضوع موجودة) اي ضرورة الثبوت والسلب مادام وجود الموضوع في مادام ذاته موجودا فثبوت المعمول او سلبه ضروري له غير منفك عنها نحو كل انسان حيوان بالضرورة ولا شيء من الانسان يجرى بالضرورة وفائدة هذا القيد التنبيه على ان المعتبر في الضرورية الضرورية الناشئة لا الازلية (وفيه) اي في تعريفي الضرورية (شك) اي اعتراض (من

وجه (الاول انه) اى الشأن (اذا كان المحمول) فى القضية (هو الموجود) تعزيزه موجود
 (لزم عدم منافاة الضرورة للامكان الخاص) تقرير الشك ان محمول القضية اذا كان هو الموجود
 نحو كل انسان موجود بالضرورة يصدق بالضرورة اذ الانسان موجود بالضرورة بشرط انصافه
 بالوجود والالزام اجتماع التقيضين ويصدق بالامكان الخاص ايضا اذ الانسان ممكن وجوده وعدمه
 سواء بالنسبة الى ذاته وليس بضروريين وهذا هو الامكان الخاص الذى هو سلب الضرورة عن
 الجانبين فصدق كل انسان موجود بالامكان الخاص ايضا فاجتمع الضرورة والامكان الخاص فى مادة
 واحدة فيلزم عدم منافاة الضرورة للامكان الخاص مع انها متنافيان هـ (واجيب) المجيب المحقق
 الدوائى فى حاشية التهذيب (بالفرق بين الضرورة فى زمان الوجود وبينها) اى الضرورة (بشرطه)
 اى بشرط الوجود فانه قال بان المراد ضرورة ثبوت المحمول للموضوع فى جميع اوقات وجوده والوجود
 ليس بضرورى فى جميع اوقات وجود الموضوع وان كان ضروريا بشرطه فعاصله يرجع الى الفرق
 بين الضرورة فى زمان الوجود والضرورة بشرطه بان فى الاول الوجود ظرف محض للضرورة
 وليس له مدخل فيها بخلاف الثانى فان الوجود له مدخل فى الضرورة وشرطاها والمعتبر فى تعريف
 الضرورية الاول وهو مناى للامكان والمتحقق فيما كان المحمول الموجود هو الثانى هو ليس منافيا
 له فالانسان موجود بالضرورة بشرط وجوده لافى زمان وجوده اذ هو ممكن فعدمه فى
 زمان وجوده يكون ممكنا كما هو شأن الممكنات فكيف يكون وجوده ضروريا فى زمانه فلم تصدق
 الضرورية التى هى منافية للامكان الخاص ليلزم عدم المنافاة بينهما وما هو صادق ليس منافيا له
 ليلزم من اجتماعهما الخلف (واورد) المورد العلامة الدوائى قال قد نبه له بعض المشتغلين عندى بهذا
 الكتاب (انه) اى الشأن (يلزم حينئذ حصرها) اى حصر الضرورية الذاتية (فى الضرورية الازلية
 التى يحكم فيها) اى فى الازلية (بضرورة النسبة ازلا) اى فى جميع الازمنة الماضية (وابدا) اى فى
 جميع الازمنة المستقبلية (فلا يكون) اى الضرورة المطلقة (اعم) من الضرورية الازلية لحصرها فيها
 وعدم وجودها فى غيرها كما هو شأن العموم (لانه) اى الشأن هذا دليل لزوم الحصر (لما لم يجب)
 فى زمان وجوده (لم يجب له) اى للموضوع (شئ فى وقت وجوده) اى وجود الموضوع فوجوب الشئ
 للموضوع فى وقت وجوده مستلزم لوجوب وجوده فى ذلك الوقت ولما كان الشئ ثابتا فى جميع
 اوقات وجوده بالضرورة كما فى الضرورية كان وجوده ايضا ضروريا فى جميع هذه الاوقات
 وهذا معنى الازلية فانه حصرت فيها فعالا لا ايرادا ان الضرورية المطلقة اعم من الضرورية الازلية
 لانهما توجد فيما لم يكن وجود الموضوع ازلا وابدا كما فى قولنا كل انسان حيوان بالضرورة ولا
 يوجد الازلية لحدوث الانسان وعدم وجوده فى الازل واذا كان تعريف الضرورية المطلقة
 ما كان ثبوت المحمول للموضوع فيها ضروريا فى جميع اوقات وجود الموضوع يلزم حصرها
 فى الازلية لان ضرورة الثبوت فى جميع اوقات الذات يستلزم ضرورة وجود الذات لان
 وجود الملزوم ملزوم وجود اللازم فلو لم يكن الذات موجودة بالضرورة فى جميع

اوقات وجوده فلم يكن ثبوت المعمول ضروريا لها فيها فان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
فالحق ان الضرورة المتصورة في الضرورية المطلقة هي الضرورة بشرط الوجود لئلا يرد عليه الايراد
ويدفع لزوم عدم المنافاة بان المنافي للضرورة بهذا المعنى هو الامكان بمعنى رفع الضرورة بشرط
الوجود واما الامكان الذاتي الصادق في القضية التي محمولها الوجود انما ينافي الضرورة الازلية
لا الضرورة الصادقة فيها فافهم (ونوقض) النافض الفاضل الا هو رى السبيل الكوتى على نقض دليل
المورد المذكور بقوله لانه الخ (بثبوت الذاتيات فانه) اى ثبوت الذاتيات (ضرورى) للذات
(دائما) في جميع الاوقات (لابشرط الوجود) اى ليس ثبوتها مشروطا بوجود الذات (والا)
اى وان لم يكن لابشرط الوجود بل يكون ثبوتها مشروطا بشرط الوجود (لكانت حيوانية الانسان)
اى ثبوتها له (مجهولة) بجعل الجاعل مع انه ليس كذلك حاصل النقض ان دليل المورد وهو قوله لانه
لما لم يجب وجود الموضوع لم يجب له شىء في وقت وجوده يشعر بان ضرورة ثبوت الشىء للشىء
مشروطة بوجوده فهو منقوض بثبوت الذاتيات للذات فان الذاتيات ثابتة للذات وثبوتها لها
ضرورى في زمان وجودها لابشرط الوجود بمعنى انه ليس لوجود الذاتيات ولا لوجود الجاعل
ولا لوجود غيرها دخل في ضرورة ثبوت الذاتيات للذات اذ لو كان له دخل في هذا الثبوت يلزم
المجهولية الذاتية وهى احتياج الذاتيات في ثبوتها للذات الى جعل الجاعل واسكانت حيوانية الانسان
وثبوتها له لمجهولة محتاجة الى جعل الجاعل ولا يكون الانسان حيوانا بالذات بل يكون منتظرا الى
الغير بجعل حيوانا وهو ظاهر البطلان (فافهم) قبل كانه اشارة الى ان ضرورة ثبوت الذاتيات
للذات ليس من افراد المعرفة فانه ضرورة في مرتبة الماهية من حيث هي والمعرف هو الضرورة
في اوقات الوجود فتفكر (فان قلت ان الذاتيات من الحقائق الامكانية وكلها مجمولة فكيف يقال ان
الذاتيات ليست بمجهولية) قلت ان المشهور من عدم مجهولية الذاتيات ليس بمعنى ان خروجها
من العدم الى الوجود ليس بجعل الجاعل لانه باطل لكونها من الحقائق الامكانية التي ليست موجودة
الا بجعل الجاعل بل معناه ان ثبوتها ماهي ذاتيات له لا يحتاج الى جعل الجاعل اصلا فان الانسان في
مرتبة نفسه وحقيقته حيوان ليس لوجود الانسان ولا لجاعله دخل فيه اصلا فالذاتيات ليست في ثبوتها
للذات مجمولة اصلا لا بجعلها ولا بجعل مستانف وعليه مدار النقض (الثاني) اى الوجه الثاني من
الشك (السلب مادام الوجود) في السالبة (لا يصدق بدونها) اى بدون الوجود فالسالبة ايضا
تقتضى الوجود كالموجبة (فلا يكون السالبة) اى السالبة البسيطة الضرورية (اعم من الموجبة
العدولة) لعدم صدقها بدون الموجبة حاصل هذا الشك ان السالبة الضرورية ما يحكم فيها
بضرورة سلب المعمول عن الموضوع مادام ذات الموضوع موجودة ضرورة السلب فيها مقيدة
بوجود الموضوع والمقيد لا يصدق بدون تحقق القيد فالسالبة الضرورية لا يصدق بدون وجود
الموضوع فاذا اقتضت وجود الموضوع فهي والموجبة المعدولة متساويتان فلا يكون السالبة
اعم من الموجبة وهو خلاف ما تقرر عندهم (ويلزم) على التعريف المذكور (ان لا يصدق

لا شئ^١ من العتقاء بانسان بالضرورة (اذمعناه حينئذ ان سلب الانسان عن العتقاء ضروري مادام
 ذات العتقاء موجودة وهذا يقتضى وجود العتقاء وهو ليس به وجود فلا يصدق السالبة ونقيضها وهو
 بعض العتقاء انسان بالامكان كاذب قطعاً فلم يبق بين الموجبة الممكنة والسالبة الضرورية تناقض
 لارتفاعهما عند عدم الموضوع والا يلزم ارتفاع النقيضين والعقاء طائر معروف الاسم مجهول الجسم
 هذا في القاموس (واجيب) المجيب الفاضل للاهوري السبيل الكوني في حاشيته على شرح الشمسية
 (بان مادام في السلب ظرف للثبوت الذي يتضمنه السلب) معناه ان ثبوت المجهول للموضوع
 الذي كان في جميع اوقات وجود الموضوع مادام ذات الموضوع موجودة مسلوب بالضرورة حاصلة
 على ما قيل ان السلب في السالبة الضرورية واراد على الثبوت المقيد بقيد مادام الوجود وليس
 السلب مقيداً به وماله ان ثبوت المجهول للموضوع في جميع اوقات وجوده ليس بمنتهق بالضرورة
 فهنا ضرورة سلب المقيد بالضرورة السلب المقيد ليلزم المحذور (وح) اي اذا كان مادام ظرفاً للثبوت
 (يجوز ان يكون صدقها) اي صدق السالبة الضرورية (بانتفاء الموضوع) لعدم اقتضائه وجوده
 نحو لا شئ^٢ من العتقاء بانسان بالضرورة (و) يجوز ان يكون صدقها (بانتفاء المجهول) اذا كان
 الموضوع موجوداً (اما في جميع الاوقات) اي يكون انتفاء المجهول عن الموضوع في جميع اوقات
 وجود الذات بان لا يتحقق المجهول في وقت من اوقات وجود الموضوع نحو لا شئ^٣ من الانسان بغير
 بالضرورة (او) في (بعضها) اي بعض الاوقات بان لا يتحقق المجهول في بعض اوقات وجود
 الموضوع ويتحقق في بعض آخر (نحو لا شئ^٤ من القمر بمنخسف بالضرورة) فسلب ثبوت
 الانخساف للقمر في جميع اوقات وجوده ضروري وان كان الانخساف ثابتاً للقمر بالضرورة في
 بعض الاوقات وهو وقت حيلولة الارض بين الشمس وبينه فالسالبة ههنا صادقة بانتفاء المجهول
 في بعض اوقات وجود الموضوع وهو وقت التربيع (وقيه) اي في هذا الجواب (نظر) قال في الحاشية
 هذا ما سنحلي (وهو انه) اي الشأن (يلزم ان لا ينافي) الضرورة (الامكان فان كل قمر منخسف
 بالفعل صادق فيصدق) ايضاً كل قمر منخسف (بالامكان) حاصله ان القول بكون مادام ظرفاً للثبوت
 يلزم منه عدم منافاة الضرورة الامكان مع ان بينهما منافاة لاحتمال بانه ان لا شئ^٥ من
 القمر بمنخسف بالضرورة صادق كما عرفت وكل قمر منخسف بالامكان ايضاً صادق اذ كل قمر
 منخسف بالفعل صادق وهي مطلقة عامة اخص من الممكنة وصدق الخاص يستلزم صدق العام فيلزم
 صدق كل قمر منخسف بالامكان فالضرورة والممكنة كائناً صادقتين بالسلب والايجاب بصدق
 الضرورة في السلب والامكان في الايجاب فيلزم اجتماع النقيضين لان الممكنة الموجبة نقيض
 للسالبة الضرورية وهو محال قطعاً قال المجيب يستلزم المحال وما يستلزمه يكون باطلاً ايضاً
 فبطل الجواب (ويبطل) عطفي على قوله يلزم معناه ان في هذا الجواب نظراً بهما وبانه يبطل
 (ما قالوا) اي المنطقيون (ان السالبة الضرورية الازلية) التي يحكم فيها بضرورة السلب
 ازلاً وابداً (و) السالبة الضرورية (المطلقة) التي يحكم فيها بضرورة السلب مادام ذات

الموضوع موجودة (متساويتان) فان السلب اذا كان ازلا وابدا كان في جميع اوقات الموضوع وبالعكس واذا كان مادام ظرفا للثبوت كما قال المجيب يبطل المساواة بينهما (فان سلب الاعم) وهو الموجبة الضرورية المطلقة اذ هي اعم من الموجبة الضرورية الازلية (اخص من سلب الاخص) وهي الضرورية الازلية اذ هي اخص من الضرورية المطلقة فانه اذا تحقق الحكم ازلا وابدا يتحقق الحكم مادام ذات الموضوع موجودة من غير عكس فالموجبة الضرورية المطلقة يكون اعم من الموجبة الضرورية الازلية فسلب الضرورية المطلقة سلب الاعم وسلب الاعم يكون اخص من سلب الاخص كما عرفت في التصورات فيكون سلبها اخص من سلب الضرورية الازلية الذي هو سلب الاخص فلم يبق المساواة بينهما يبطل ما قالوا من المساوات هي (قال في الحاشية والتوضيح انهم قالوا ان الموجبة الضرورية المطلقة اعم مطلقا من الموجبة الضرورية الازلية واما سالبها فتساويتان لانه اذا صدق السلب مادام الذات صدق السلب ازلا وابدا لان صدق الايجاب يستدعي وجود الذات وفد فرض عدمه واما العكس فظاهر واذا عرفت ذلك فنقول ان المجيب اعترف بان قولنا لاشي* من القمر بمنخسف بالضرورة سالب ضرورية صادقة فان قال ان السالبة الازلية لا يصدق في هذا المثال بناء على ان السلب ليس ازليا للثبوت كل قمر منخسف بالامكان الذاتي فذلك بنا في ما عليه الجمهور من مساواتهما وان التزم صدقها ويتصرف في معناها مثل التصرف في معنى السالبة الضرورية المطلقة فيصدق في المثال المذكور ان الثبوت ازلا وابدا مسلوب بالضرورة فنقول على هذا التقدير ايضا يبطل المساواة فان الثبوت مادام الذات اعم مطلقا من الثبوت ازلا وابدا فسلبها يجب ان يكون اعم لكون النسبة بينهما بالعكس فان سلب الاعم اخص من سلب الاخص واما اذا كان الطرف قيد للسلب لا يلزم ذلك كما لا يغني على المتفطن انتهى (قوله واما اذا كان الطرف قيد للسلب آه يعني اذا كان الطرف قيد للسلب يبطل المساواة لانه حينئذ يكون السالبة الضرورية سلب الايجاب الضروري والسالبة الازلية سلب الايجاب الازلي واحدا للايجابين اعم من الآخر فيصير احد السلبين اخص من الآخر هي واما اذا كان الطرف قيد للسلب لا يبطل المساواة اذ لا يكون السالبة سلبا للموجبة الضرورية لان القيد الذي كان في الموجبة صار منضمما الى السالبة فيكون السلب سلبا للموجبة حينئذ بدون القيد وكانت الموجبة مفيدة بهذا القيد فسلبها سلب المفيد وهذا السلب مفيد فلا يكون سلبا لها فلا يبطل المساواة بالدليل المذكور وهو ان سلب الاعم اخص من سلب الاخص فان ههنا ليس سلب الاعم ولا سلب الاخص بل ههنا سلبان مفيدان متساويان وليسا سلبين للايجابين احدهما اعم من الآخر فانهم (وبالحيلة يلزم مفاسد غير عديدة) اي غير محصورة بالعدد (لاتغنى) اي هذه المفاسد (على المتدرب) اي المتفكر يعني من تفكر بالفكر الصائب يدرك هذه المفاسد (منها) انه يلزم عدم عموم السالبة الوقتية من السالبة الضرورية وهذا مخالف لما عليه الجمهور من ان الضرورية سواء

كانت موجبة أو سالبة أغص البسائط قال في الحاشية سيما في مباحث العكوس المختلفة كما يظهر بالتأمل (ومنها أنه يلزم كذب العكس المستوى مع صدق الأصل فإن لاشئ من القمر بمنخفض بالضرورة صادق ولا يصدق العكس وهو لاشئ من المنخفض بقمر بالضرورة لصدق نقيضه وهو كل منخفض قمر بالامكان بمعنى أن الجانب المخالف ليس بضروري ولا يصدق عكس النقيض أيضا لأنه لا يصدق لاشئ من اللامنخفض ليس بقمر لصدق نقيضه فهو بعض اللامنخفض ليس بقمر (ومنها كذب نتيجة الشكل الأول المركب من الصغرى الموجبة والكبرى السالبة التي ليس المحمول فيها ضروريا مع صدق الطرفين ووجود شرائط الانتاج فإنه يصدق كل كاتب انسان بالضرورة ولاشئ من الانسان بكاتب بالضرورة ولا يصدق لاشئ من الكاتب بكاتب بالضرورة لان ثبوت الكتابة للكاتب ضروري وهكذا يظهر ان يتأمل في المختلطات مفسد غير محصورة فتأمل (وغاية ما يجاب به) عن الشك أي الجواب الذي لا جواب سواه عن أصل الشك هو (أن الوجود المأخوذ) من قيد مادام الوجود في تعريف الضرورية (أعم من المحقق) الواقع في نفس الأمر (والمقدر) المفروض فيها في صورة عدم وجود الموضوع وإن لم يكن وجوده محققا لكنه مقدر وهذا يكفي لصدق السالبة بخلاف الموجبة إذ لابد فيها من الوجود المحقق فقط فعن بصير السالبة أعم من الموجبة ويصدق لاشئ من العنقاء بانسان بالضرورة باعتبار الوجود المقدر (وفيه) أي في هذا الجواب (ما فيه) أي الذي فيه يعني فيه نظري في قال في الحاشية لعل وجهه أنه على هذا لا يبقى الفرق بين الموجبة الضرورية والسالبة انتهى توجيهه أن الوجود معتبر في الموجبة الضرورية أيضا فلما كان أعم من المحقق والمقدر فصار كلاهما سيات (فإن قلت أن السالبة يكفي لصدقها الوجود المقدر بخلاف الموجبة (قلت من الموجبة القضايا الحقيقية التي تقتضي الوجود المقدر فلا يفيد اعتبار الاعية بحسبها فالفرق أنها يتم في الخارجية دون الحقيقية ولك أن تقول عموم السالبة من الموجبة مخصوص بما إذا لم يمنع مانع عن صدق السالبة بدون وجود الموضوع وأما إذا منع المانع كما في هذه السالبة إذ تقيدها بقيد الوجود مانع عن صدقها بدونها فليست أعم من الموجبة هذا وإن كان غاية العذر في هذا المفهوم لكن تعميم الوجود من المحقق والمقدر لازم عليهم لا يتم الكلام بدونهم واللام يصدق لاشئ من العنقاء بانسان لعدم الوجود المحقق وهنا بل يصدق نقيضه وهو قولنا بعض العنقاء انسان بالامكان كما عرفت فتأمل (الثاني) من المباحث (المشهور في تعريف الدائمة المطلقة ما حكم فيها) أي القضية التي حكم فيها (بدوام النسبة) إيجابية كانت أو سلبية (مادام ذات الموضوع موجودة) وقد عرفت فائدة هذا القيد في الضرورية (وهنا) أي في تعريف الدائمة (شك وهو) أي الشك (أنه) أي الشأن (يلزم أن لا يفارق الدوام الدائري الاطلاق العام) بل يوجد كلاهما (في قضية محمولها الوجود) مثل قولنا زيد موجود دائما مادام موجودا صادق مع صدق قولنا زيد ليس بموجود بالاطلاق العام وإذا صدقتا في مادة واحدة (فلا يكون بينهما) أي بين الدوام والاطلاق العام (تناقض) لاجتماعهما في مادة واحدة وعدم اجتماع النقيضين فيها حاصل أن في التعريف

المشهور للدائمة المطلقة شكاً وهو ان لا يبقى بين الدائمة المطلقة والمطلقة العامة تناقض مع ان
احدهما نقيض الآخر لان النقيضين لا يجتمعان والدوام الذاتي والاطلاق العام في قضية معمولها
الوجود مثل زيد موجود مجتمعان فانه يصدق زيد موجود دائماً مادام ذات زيد موجودا وزيد
ليس بموجود بالاطلاق العام ايضاً صادق لعدم ضرورة وجوده فلا يبقى بينهما تناقض ههنا فالقول
بكون الكلام في القضايا الخارجية وهذه من النعنية مدفوع اذ القضايا التي معمولاتها من
لوازم الوجود خارجية وهذه من النعنية مدفوع اذ القضايا التي معمولاتها من لوازم الوجود
خارجية فلا تخلص عن الشك بهذا القول فيها فافهم (فان قلت المفهوم من المثنى اختصاص هذا الشك
بالقضية التي معمولها الوجود مع انه يجري في القضايا التي معمولاتها من لوازم الوجود كقولنا الجسم
متعين وغير ذلك فانها ثابتة للموضوع في جميع اوقات وجوده ولما لم يكن الوجود ضرورياً
للموضوع لم يكن لوازمه ايضاً ضرورياً له فيصدق السالبة المطلقة وهي ان الجسم ليس بمتعين
بالفعل فالوجود ولوازمه متساويان في جريان الشك فياوجه التخصيص بالاول (قلت المراد بقوله
في قضية معمولها الوجود اعم من ان يكون الوجود نفسه او ما في حكمه من عدم انفكاكه في اوقات
وجود الموضوع وقيل مثل هذا يريد على تعريف الضرورية سواء كانت الضرورية فيها بشرط الوجود او
في زمان الوجود اذ لا يثبت له المعمول في وقت عدمه فيصدق الضرورية المطلقة الموجبة والمطلقة العامة
السالبة فيصدق السالبة الممكنة لعمومها من الفعليات مع انها نقيض الضرورية عندهم (قيل) القائل
الفاضل الاهورى السبيل الكونى في حاشية شرح الشمسية (في حل) اى حل الشك واظهار غلط ما
فيه الشاك (المتبادر) اى الظاهر (من التعريف) اى من تعريف الدائمة (ان يكون المحمول
مقاييراً) (لوجود) لا الوجود نفسه (فليس هناك) اى في القضية التي معمولها الوجود (دوام ذاتي)
بحسب المتبادر حاصل الحل ان ماضيه الشاك من تعريف الدائمة من كونها اعم من ان يكون
المعمول فيها قائماً للوجود او نفسه ليس بصحيح فان المتبادر من تعريفها بما حكم فيها بدوام
نسبة المعمول الى الموضوع مادام ذات الموضوع موجودة ان يكون المحمول مقاييراً للوجود
والا يلزم استدراك قيد الوجود والتعريف يعمل على المعنى المتبادر فالقضية التي معمولها الوجود
لا يصدق فيها الدوام الذاتي بحسب المتبادر فمن صدق الاطلاق العام فيها لا يلزم اجتماع النقيضين
حتى يلزم ان لا يبقى بينهما تناقض (اقول العقل الفعال) وهو العقل العاشر المبدأ الفياض لما في
عالمنا وتسميته بالفعال لعدم تنامى تأثيراتها من النفوس والمصور وغيرها (ليس بموجود بالفعل
كاذب) لا امتناع ورود العلم عليه في الواقع (فيلزم صدق نقيضه) اى نقيض هذا القول وهو قولنا
العقل الفعال موجود دائماً (وهو دائمة مطلقة معمولها الوجود) وهذا ايراد على الحل وحاصله ان
التخصيص بما يكون المحمول فيه مقاييراً للوجود باي عنه كلامهم فانهم لا يخصصون المطلقة العامة
بهذا التخصيص اذ قولنا العقل الفعال ليس بموجود بالفعل مطلقة عامة نقيض الدائمة المطلقة وكذب
احد النقيضين يستلزم صدق الآخر ولا شك ان المطلقة العامة كاذبة لو جود العقل الفعال دائماً بدوام

علته وهي الواجب تعالى فلا بد من صدق نقيضها وهو ان العقل الفعال موجود اى دائما فنهذه قضية دائمة صادقة مع كون المجهول فيها الوجود فعلم ان الدائمة ليست بمخصوصة بما يكون المجهول فيها مغايرا للوجود (ولك ان تقول ان كون نقيض المطلقة العامة الدائمة مخصوصا بما لا يكون المجهول فيه الوجود وههنا ليس كذلك فلانم انه اذالم يصدق المطلقة العامة يصدق الدائمة لانها ليست من نقيضها في القضية التي معمولها الوجود فلو ارتفع كلاهما لا يلزم ارتفاع النقيضين ويمكن ان يقال ان المروف الدوام الذاتي والمتبادر فيه تغاير المجهول للوجود وما الدوام الذي يصدق في قولنا العقل الفعال موجود دائما دوام ازل لا دوام زماني لكونه بريئا عن الزمان ونقيضه فلا يلزم وجود دائمة معرفة معمولها الوجود وتوجه الايراد على الحال فافهم (الثالث) من المباحث (المشرطة العامة نارة توخذ بمعنى ضرورة النسبة) اى نسبة المجهول الى الموضوع (بشرط الوصف العنواني) المعتبر عنه بالموضوع بان يكون منشأ المجهول بمجموع الذات والوصف كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً (واخرى) تؤخذ المشرطة العامة (بمعنى ضرورتها) اى النسبة (في جميع اوقات الوصف) نعوكل كاتب انسان بالضرورة في جميع اوقات وصف الموضوع (وفي الاولى) اى في المشرطة العامة بالمعنى الاول اى ضرورة النسبة بشرط الوصف العنواني (يجب ان يكون للوصف مدخل في الضرورة) اى يجب ان يكون لوصف الموضوع دخل في ضرورة نسبة المجهول اليه (بخلاف الثانية) اى المشرطة العامة بمعنى ضرورة النسبة في جميع اوقات الوصف فانها ليس فيها لوصف الموضوع مدخل في الضرورة هذا هو الفرق بينهما (حاصل) ان للمشرطة العامة معنيين الاول ان المجهول ضروري للموضوع بشرط اتصافه بالوصف العنواني بان يكون للوصف مدخل فيها ويكون الحكم بضرورة النسبة للذات الموصوفة بالوصف العنواني من حيث انها متصفة به فيكون منشأ المجهول بمجموع الذات والوصف نعوكل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً والثاني ان المجهول ضروري لذات الموضوع في جميع اوقات وصفه العنواني لامن حيث انها متصفة فالملزوم فيها هو الذات وانها الوصف لتعيين الوقت وليس اللزوم باعتبار مدخلية الوصف كما في الاول بل مع قطع النظر عنه كقولنا كل كاتب انسان بالضرورة مادام كاتباً فان الانسانية ثابتة لذات الكاتب في جميع اوقات الكتابة وليس للكتابة دخل في ضرورة الانسان لذات الكاتب بل هي ضروري لها مع قطع النظر عن الكتابة بخلاف الاول فان تحريك الاصابع ضروري للكاتب بشرط الكتابة لا في زمانها فان زمانها مثلاً وقت الظهور ليس تحريك الاصابع ضروريا لزيد الكاتب لو قطع النظر عن الكتابة (وبينهما) اى بين المعنى الاول للمشرطة العامة والمعنى الثاني لها (عموم وخصوص من وجه) بحيث يجتمعان في مادة ويفترقان في مادتين فمادة الاجتماع فيما اذا كان الوصف العنواني لازما للذات في وقته كما في قولنا كل منخسف مظلم مادام منخسفاً فان ثبوت الاظلام لافراد المنخسفين ضروري بشرط الانخساف وفي زمانه لان الانخساف ضروري للذات في اوقاته والاظلام لمجموع الذات والانخساف اللازم لها في اوقاته فيكون لازماً وضروريا للذات في اوقاته ايضا فوجد المعنى

الثاني واجتمع المعنيان في هذه المادة واما افتراق المعنى الاول عن الثاني فبينما اذا كان المعمول ضروريا للذات بشرط الوصف المفارق كما في قولنا كل كاتب متمرك الاصابع بالضرورة مادام كاتباً فثبوت تحرك الاصابع للكاتب بشرط الكتابة ولما مدخل فيه وليس ثبوته ضروريا في زمانها لان الكتابة نفسها ليست ضرورية للكاتب في زمانها فكيف يكون المشروطة بها ضرورية في زمانها فيوجد الاول بدون الثاني وافتراق الثاني عن الاول في مادة الضرورية الذاتية التي يكون الوصف العنوانى وصفا مفارقا عن الذات من غير شرط كما في قولنا كل كاتب انسان فان ثبوت الانسان للكاتب ضروري في زمان الكتابة لا بشرطها لعدم مدخليتها في ضرورة الانسانية للانسان والايلازم المجعولة الذاتية فيوجد الثاني بدون الاول (وتد يؤخذ الضرورة لاجل الوصف ولم يذكرها لتدريج معناها ان يكون الوصف علة موجبة مستلزمة للضرورة كقولنا كل منعجب ضاحك مادام منعجبا والنسبة بينها وبين المشروطة بالمعنى الاول العموم والخصوص مطلقا فالاول اعم من الثالث لانه اذا كانت الضرورة لاجل الوصف كان الوصف مدخلا فيها من غير عكس لانا اذا قلنا في الدهن الحار بعض الحار ذائب بالضرورة يصدق بشرط وصف الحرارة ولا يصدق لاجل الحرارة فان ذات الدهن اذا لم يكن لها دخل في النوبان وكفى الحرارة فيه كان الحبر ذائبا ايضا اذا كان سارا مع انه ليس كذلك فيوجد الضرورة بشرط الوصف في هذه المادة بدون الضرورة لاجل الوصف وهذا هو معنى العموم (الرابع) من المباحث (ذهب قوم) من المنطقيين ومنهم شارح المطالع والفاضل اللاهوري (الى ان الممكنة العامة ليست قضية بالفعل بل هي قضية بالقوة لعدم اشتغالها) اي الممكنة (على الحكم) وهو الوقوع واللاوقوع والقضية ما كانت مشتملة على الحكم واذا لم تكن قضية (فليست موجبة) لان الموجبة قسم من القضية (فان قلت ان الممكنة لما لم تكم قضية فلم عدما من القضايا قلت عدما من القضايا كعد المخيلات منها مع انه لاحكم فيها بالفعل وانما قيد لعدم كونها قضية بالفعل اذا الممكنة قضية بالقوة القريبة من الفعل باعتبار اشتغالها على الموضوع والمعمول والنسبة (وذلك) اي ما ذهب اليه القوم (خطأ) ليس بصواب بل الصواب انها قضية مشتملة على الوقوع واللاوقوع لان الوقوع ليست عبارة عن الفعلية بل مفهومه هو الثبوت الحكائى اعم من ان يكون على نهج الفعلية او الامكانية (الان ترى ان الامكان كيفية) عارضة (لنسبة واصل النسبة) اي نفس النسبة (الثبوت) الحكائى حاصل ان للنسبة اى الوقوع واللاوقوع اعتبار التحقق واعتبار نفس النسبة من حيث انها تتعلق بها الادعاء والمعتبر في القضية هو نفسها لا النسبة المتعققة والا لما كانت القضايا الكاذبة التي ليست النسبة متعققة فيها قضايا حقيقة ولم يقل به احد فالممكنة مشتملة على الثبوت وهو نفس النسبة وعلى كيفيتها وهي الامكان فصارت قضية بالفعل لاشتغالها على النسبة وموجبة لتكيفها بكيفية الامكان الذي يقابل الوجوب والامتناع مثلاً قولنا كل ج ب بالامكان مفهومه ان ب ثابت لج مع انتفاء الضرورة من الجانب المخالف له فلا شك في كونه مشتملا على النسبة واصلها هو الثبوت والوقوع مطلقا اعم من ان يكون على نهج الفعلية او القوة وان كان

المتبادر في العرف عند الاطلاق الاول لكن لا يضر كون الثاني قضية (فان قلت ان مراد من قال بعدم احتمالها الممكنة على الحكم اراد به الادعان فيكون غرضه ان النسبة بمعنى الوقوع وان تحققت في الممكنة وتكيفت بكيفية الامكان لكن لما لم يتعلق بها الادعان لانكون قضية على ما هو المشهور من ان غير المدعى ليس بقضية ولما لم تكن قضية لانكون موجبة لان الوجهة ما يكون الجهة فيها جهة للقضية المنعنة لا ما يكون جهة للنسبة مطلقا) فلترده المصنف رح سابقا وقال ان مدار القضية على احتمال الصدق والكذب ومبناها النسبة الحاصلة لا الادعان فالشيء المشتمل على الموضوع والمعمول والنسبة التامة الخبرية قضية سواء كانت منعنة او لا ولذا عمل قول القائل بعدم احتمالها على الحكم على ان المراد منه الوقوع ورده بقوله وذلك خطأ وايده بقوله الا ترى الخ قال في الحاشية رب ذهن يتوقف في قولنا زيد حجر بالامتناع بل اورده نقضا على ما ذكرنا لكن دقيق الفهم يفهم ان المقصود من ذكر الامتناع هو اعتقاد الوقوع لا الوقوع والا فإشياء موصوفة بالامتناع فتأمل فانه دقيق حاصله ان قليلا من الادهان يتوقف في قولنا زيد حجر بالامتناع في الحكم عليها بكونها قضية بل يورد نقضا على انها قضية بانها غير مشتبهة على الربط لان الثبوت ممتنع ولا بد فيها منه بحسب الطاهر لكن دقيق الفهم ومن له التأمل الصادق يفهم ان الوقوع لا بد منه في هذه القضية حتى يعتبر انصافه بكيفية الامتناع اذ سالم يتصور لم يتكيف فالمقصود في هذه ادعان الوقوع لانفسه والا فإشياء موصوفة بالامتناع فافهم (نعم اضعف المدارج) اى الثبوت بالامكان اضعف مدارج الثبوت وغير الامكان كالضرورة والدوام والاطلاق اقوى من الامكان كما لا يخفى (ومن ثم) اى من اجل كون الامكان اضعف المدارج (قالوا) اى المنطقيون (ان الوجوب) اى وجوب النسبة وضرورتها والامتناع اى امتناع النسبة وضرورية عدمها (دالة على وثاقة الرابطة) اى قوتها واستحكامها لعدم انفكاك الرابطة من الطرفين في صورتين (والامكان) يدل (على ضعفها) اى ضعف الرابطة لانفكاكها من الطرفين (فان قلت ان الوجوب دال على وثاقة الرابطة كما لا يخفى) واما الامتناع فلا دلالة له عليها اذ الامتناع اضعف من الامكان وهو لا يدل على وثاقة الرابطة فكيف يدل عليها ما هو اضعف من الضعيف (قلت ان ضعف الامكان انما هو للتزلزل بين الوجود والعدم والامتناع ليس منزلا لابين الطرفين بل لعدم ضروري فيه فيكون دلالة من هذه الجهة على وثاقة الرابطة واضعف منه من الامكان باعتبار انه لا يشم رائحة الوجود بخلاف الامكان فانه قد يظهر من كتم العدم على صفعة الوجود لا يقال ان القضية يتعلق بها الادعان وزيد حجر ليس قابلا لتعلق الادعان به لاننا نقول ان القضية ما يمكن ان يتعلق به الادعان وزيد حجر قضية وان لم يكن مدعنا لكن يمكن ان يتعلق بها الادعان من حيث التكيف بالامتناع (فان قيل ان فقد ان الادعان في المطلق يستلزم فقدانه في المقيد فلا يمكن صدق المقيد مع كذب مطلقه قلنا ان اريد بتحقيق النسبة تحققها على نهج الفعلية فليس بمطلق بل هو مقيد وفقدان الادعان في احد المقيدين لا يستلزم فقدانه في المقيد الآخر وان اريد تحققها اعم من ان يكون على جهة الفعل او الامكان او غيرهما فهو مطلق لكن الادعان به حاصل في ضمن المقيد بالامتناع

وصادق في ضمنه وإذا كان الامكان كيفية النسبة واصل النسبة الثبوت المطلق (فالثبوت بطريق
الامكان نعو) وقسم (من الثبوت مطلقا) وهو اعم من ان يكون بطريق الفعلية او الامكان او الامتناع
في الامكان يوجد الثبوت المطلق المعتبر في القضية فيكون قضية ولما كان هذا الثبوت خلاف المتبادر
اشار اليه بقوله (غاية الامر) اي نهايته (ان المتبادر منه) اي من الثبوت وما هو دال عليه (عند الاطلاق)
اي عند عدم تقيده بقيب (هو) اي المتبادر (الوقوع) اي وقوع النسبة (على نهج الفعلية) اي كونه
بالفعل (وذلك) اي المتبادر (لا يضر في عمومته) اي في عموم الوقوع بل هو اعم من الفعل والامكان
وغيرهما وان كان خلاف المتبادر (كما قالوا) الحكماء (في الوجود) فانه اذا اطلق يتبادر منه الوجود
الخارجي مع انه اعم منه وشامله وللوجود الذهني (قال في الحاشية ان المتبادر منه هو الوجود
الخارجي وهو موضوع للمعنى المشترك بينه وبين الذهني واذا استعمل فيه كان حقيقة لانه لم يجر
استعماله فيه بل شائع ايضا انتهى حاصله ان المتبادر من الوجود وان كان وجودا خارجيا لكن ليس
هو معنى الوجود بحيث يكون موضوعا له بل هو موضوع للمعنى العام المشترك بين الخارجي والذهني
واذا استعمل في هذا المعنى العام المشترك كان حقيقة لا مجازا اذ لم يجر استعمال الوجود في المعنى
المشترك بل شائع ايضا وان لم يتبادر منه والتبادر لا يضر عمومية الموضوع له فعلم ان تبادر الثبوت
على نهج الفعلية لا يضر اعتبار عمومية الثبوت في القضية اعم من ان يكون بالفعل او بالامكان والامكان
قسم من العام المطلق المعتبر في القضية ويكون المشتمل عليه قضية موجهة فافهم (واذا كانت الممكنة
موجهة) بالبيان المذكور (فالمطلقة العامة بالطريق الاولى) لانها مشتملة على الثبوت على نهج
الفعلية التي هي اقوى من الامكان والمتبادر عند الاطلاق والزائد على المطلق ولما كان الاضعف
وغير المتبادر وهي الممكنة قضية فالاقوى والمتبادر وهي المطلقة تكون قضية بالطريق الاولى (فان
قلت ان مدلول القضية الثبوت في نفس الامر والتحقق فيها والمطلقة ما يحكم فيها بالفعل اي في احد
الازمنة الثلاثة وهو ليس معنى زائدا على التحقق النفس الامرى المعتبر في القضية المطلقة والموجهة
معنى زائد عليها وجزء رابع لها ولما لم يكن مشتملة على معنى زائد على النسبة فكان الممكنة موجهة
لا يستلزم كون المطلقة كذلك فابن الطريق الاولى (قلت المطلقة على قسمين الاول نقيض الدائمة
الازلية وهي التي يكون الحكم فيها يتحقق ثبوت المحمول للموضوع في نفس الواقع وليس مدلول
القضية الاهدافية لانكون موجهة واما المطلقة التي هي نقيض الدائمة المطلقة تكون موجهة
لان الحكم فيها يتحقق النسبة بالفعل في اوقات وجود الموضوع وهذا المعنى زائد على اصل النسبة
اذا صلحها هو الثبوت مطلقا فمن هذه الجهة صارت موجهة فافهم (الخامس) من المباحث (اللا دوام
اشارة الى مطلقة عامة) ولم يقل معناه مطلقة عامة لان المتبادر من المعنى المعنى المطابق وليس
المطلقة العامة معنى مطابقا للادوام بل يدل عليها بالالتزام لان رفع الدوام عن نسبة يستلزم فعالية
ما يقابلها فرفع دوام النسبة الايجابية لكل فرد من موضوعها يستلزم اطلاق النسبة كذلك
ورفع دوام النسبة السلبية عن كل فرد يستلزم اطلاق النسبة الايجابية له فالاول مطلقة عامة

سالبة والثاني مطلقة عامة موجبة (واللاضرورة) إشارة (الى ممكنة عامة) فان سلب ضرورة النسبة
الاجابية عين امكان النسبة السلبية وكذا سلب ضرورة النسبة السلبية عين امكان النسبة
الاجابية ولو قيل معناه الممكنة العامة لكان صحيحا لكنه لا يصح في المطلقة العامة فلذا اورد لفظ
الاشارة ليشتملهما (مخالفتي الكيفية) اى الایجاب والسلب (وموافقتي الكمية) اى الكلية والجزئية
(لما قيد بهما) اى باللا دوام واللاضرورة فان كانت القضية المقيدة بهما موجبة كانت القضية التى يفهم
من اللا دوام واللاضرورة سالبة وان كانت المقيدة بهما سالبة كانت القضية التى يفهم منها موجبة
فيكونان مخالفتين في الكيفية وموافقتين في الكمية للقضية المقيدة بهما (لانهما) اى اللا دوام واللا
ضرورة (رافعان للنسبة) في القضية المقيدة بهما (من غير تفاوت) في الكلية والجزئية حاصل على ما قيل
في بيانه ان معنى لادائهما في قولنا كل انسان كاتب لادائهما ان ثبوت الكتابة لكل واحد واحد من
افراد الانسان ليس بمتحقق في جميع الاوقات فيلزم تحقق السلب عن كل واحد واحد في الجملة اما
في جميع الاوقات او بعضها وهذا هو مفهوم الاطلاق العام للسلب السكلى فمنطوقه الصريح إشارة الى
مطلقة عامة وان كانت متحققة في ضمن تحقق الرفع في بعض الاوقات فقط لاقتضاء الجزء الاول تحقق
المرفوع في بعض ولذا قد يتوهم ان اللا دوام عند التحقق إشارة الى مطلقة منتشرة لا الى مطلقة عامة
والاشارة الى الممكنة العامة في اللاضرورة ظاهرة ولما كان القيد في المركبة إشارة الى القضية وما قيد به
كان قضية (فالمركبة قضية متعددة) لقضية واحدة كما هو بحسب الظاهر (لان العبرة في وحدتها) اى في
وحدة القضية (وتعددتها) اى تعدد القضية (بوحدة الحكم) وهو الوقوع واللا وقوع في القضية (وتعددته)
اى تعدد الحكم فيها فان كان في القضية حكم واحد فقط كانت القضية واحدة وان كانت مشتملة على
عدة احكام كانت القضية متعددة ولما كان مدار تعدد القضية على تعدد الحكم فبين تعدده وقال
(وتعددته) اى تعدد الحكم (اما باختلافه) اى اختلاف الحكم (كيفا) اى ايجابا وسلبا يعنى اذا كان
الحكم مختلفا بالايجاب والسلب يصير احدهما غير الآخر لا عينه فصار متعدد (او) تعدده باختلاف
الحكم (موضوعا) بان يكون الموضوع مختلفا فعول كل كاتب انسان وكل ضاحك انسان فهما وان كانتا
موجبتين لكن الحكم فيهما متعدد بتعدد الموضوع اذ حكم ثبوت الانسان للكتابة غير الحكم
بثبوت الانسان للضحك كما لا يخفى (او) تعدد الحكم باختلافه (محمولا) بان يكون المحمول مختلفا
كقولنا كل كاتب انسان وكل كاتب متحرك الاصابع فان الحكم بثبوت تحريك الاصابع للكتابة غير
الحكم بثبوت الانسان له (لارابع لها) اى لهذه الامور الثلاثة او للقضية يعنى ليس امر رابع سوى
الامور الثلاثة بوجوب تعدد الحكم فانه اذا لم يختلف شئ من الامور الثلاثة لم يتعدد الحكم واذا
لم يتعدد وانعد انعدت القضية بوحدة الحكم سواء كان الموضوع والمحمول مفردين او مركبين
او احدهما مفردا والاخر مركبا واريد بالحكم بالمجموع وعلى المجموع والحكم في المركبة مختلف
كيفا فان القضية التى تفهم من القيد يكون مخالفة لما قيد به في الكيف فتعدد الحكم فتعددت
القضية المركبة (السادس) من المباحث (النسب الاربع) التساوى والتباين والعموم والخصوص

مطلقا والعموم والخصوص من وجه (في المفردات) اى فيما ليس بقضية كالانسان والناطق
مثلا (بحسب الصدق) اى الحمل على شىء بان ما يعمل عليه الانسان كزبد مثلا يحمل عليه الناطق
وبالعكس (و) النسب الاربع (في القضايا لا يتصور) بحسب الصدق على شىء (لانها) اى القضايا
(لا تعمل على شىء) لاعلى المفرد لاشتمالها على نسبة تامة غير مستقلة بخلاف المفرد ولاعلى القضية
لامتناع صدق قضية على اخرى (وانماهى) النسبة الاربع (فيها) اى فى القضايا (بحسب صدقها) اى
صدق القضية (اى تحققها فى الواقع) فالمراد بالصدق فى القضية الصدق بمعنى التحقق والوجود وهو
يستعمل بئى ويتعدى به يقال صدقت القضية فى الواقع اى تحققت ووجدت وفى المفردات بمعنى
الحمل وهو يستعمل بهلى ويتعدى به فيقال الكاتب صادق على الانسان اى محمول عليه قال فى الحاشية
الصدق به معنى الحمل يستعمل بهلى فيقال الكاتب صادق على الانسان اى محمول عليه والصدق
بمعنى التحقق يستعمل بئى فيقال صدقت القضية فى الواقع انتهى (فان قلت ان كل مادة يصدق عليها
الضرورة يصدق عليها الدوام بدون العكس فبحسب النسب بين القضايا بحسب الصدق بمعنى
الحمل بحسب المواد كما فى الكاتب والانسان بحسب الافراد) قلت اعتبار النسب فى القضايا على
انحاء (الاول باعتبار المواد اى نسبة مواد احدهما الى اخرى كنسبة المواد الموجبة الى الموجبة
والسالبة الى السالبة والكلية الى الكلية والجزئية الى الجزئية فمعنى كون الضرورية اخص من
الدائمة انه كلما صدقت الموجبة الكلية الضرورية فى مادة كما فى قولنا كل انسان حيوان بالضرورة
صدقت الموجبة الكلية الدائمة بحسب تلك المادة مثل كل انسان حيوان بالدوام فالصدق
ههنا بمعنى التحقق فى الواقع فى مادة لا صدق بعضها على بعض كما يقال السقف اخص من جدار
بمعنى انه كلما وجد السقف وجد الجدار من غير عكس فمعناه انها متحققان فى الواقع ولا يقال للسقف
انه جدار ولا للجدار انه سقف فلا يتصور فى القضايا الصدق بمعنى الحمل اذ لا يقال للضرورة انها دائمة
لان الضرورية ما يكون مقيدة بالضرورة والدائمة ما يكون مقيدة بالدوام ولا شك انها متباينان
(والثانى بحسب المفومات فقط ولا شك فى تباينها وليس بهراد) (الثالث بحسب المفومات لانفسها
فقط بل بالنظر الى موادها بان يقال كل مادة يصدق عليها مفهوم الضرورية يصدق عليها مفهوم
الدائمة دون العكس فهذا الصدق بمعنى الحمل على المادة بان مفهوميهما يحملان على تلك المادة وليس
معناه ان مفهوم هذه القضية يعمل عليه مفهوم تلك القضية بل بمعنى ان العقل اذا لاحظ مفهوميهما يحكم
بان مادة هذا المفهوم اعم من مادة ذلك المفهوم فالصدق بمعنى الحمل انما هو بين المواد لا بين القضايا
فى القضايا لا يتصور الصدق بمعنى ان يعمل احدهما على الاخرى كما فى المفردات فانهم (ثم
المنظور فى النسبة) من النسب الاربع بين القضايا (ما يحكم به) اى يشعر به الضمير راجع الى
مادة والتذكير باعتبار لفظه (مفوماتها) اى مفومات القضايا (فى بادى الراى) اى فى ظاهر الامر
والاعتقاد مع قطع النظر عن الدقة والاصول الحكيمية هذا جواب سؤال مقدر وهو ان القول بمعوم
الدائمة من الضرورية مطلقا غير صحيح اذ الدوام لا يخلو عن الضرورية بالغير وهو العلة لان الممكن

لا بدوم الا بالعلة فاذا وجدت العلة وجد المعلول بالضرورة فالدائمة والضرورية متساويتان فلا يصح قولهم ان الدائمة اهم من الضرورية وحاصل الجواب ان المنظور في النسبة بين القضايا ما يحكم به مفهوماتها بحسب الظاهر ولا ينظر في النسبة ما يحكم به النظر الدقيق والحكم في الدائمة بحسب الظاهر بعدم انفكاك النسبة من غير ضرورة وان كان النظر الدقيق يحكم بان الدوام لا يخلو عن ضرورة فالحق في المنطق بيان النسبة بحسب بادي الرأي وليس الكلام فيه مبنيا على الاصول الدقيقة (واما بناء الكلام على الاصول الدقيقة) اي القواعد التي يعتبر فيها دقة النظر (التي برهنت عليها) اي استدلت عليها (في الفلسفة) اي في علم الحكمة والفلسفة هو التشبه بالال علماء وعملاء ولما كان هذا العلم موجبا لهذا التشبه سمي بها (فذلك) اي البناء (مرتبه بعد تحصيل هذا الفن) اي فن المنطق لاحين تحصيل فبناء الكلام على هذه الاصول ليس من وظائف المنطق اذ لا يبنى ما يتقدم على ما يتاخر فالكلام في المنطق على الظاهر مع قطع النظر عن الدقة لانه آله ومرتبه قبل مرتبة الفلسفة والمنظور فيه التسهيل على ما يتكشف بعده في الفلسفة فمبنى الكلام فيه عاما يحكم بظاهر المفهوم بهذا التسهيل (ومن ثمه) اي من اجل ان المنظور في النسبة مفهوماتها في بادي الرأي (قالوا) اي المنطقيون (ان الضرورية المطلقة اخص مطلقا من الدائمة المطلقة) فان العقل بحسب الظاهر يحكم بانفكاك الدوام من الضرورية بان يكون النسبة دائمة ولا يستحيل انفكاكها كحركة الفلك فانها دائمة غير منفكة عنه لكنها ليست بمستحيلة الانفكاك اذ لا يلزم من سكون الفلك محال (قال في الحاشية هذا في بادي الرأي واما بالنظر الدقيق فيها متساويان لان الدوام اما ان يصدق في مادة الوجود فظاهر وان كان في مادة الامكان فهو اما دوام الوجود او دوام العدم ودوام الوجود واجب الوجود لغيره لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فمخوف بالوجود السابق والوجود اللاحق ودوام العدم متنع الوجود بالغير لان الشيء ما لم يجب عدمه لم بعدم ضرورة ان عدم الشيء لعدم العلة التامة وعلى كلا التقديرين فلا يخلو الدوام الواقع عن الوجود انتهى (حاصله ان المساواة بين الضرورية والدوام في مادة الضرورية ظاهر لا ستره فيه واما الدوام الانفكاك كى الذي ليس فيه ضرورة فانه مساواة بينهما في هذه المادة يحتاج الى البيان اذ الظاهر يحكم بوجود احد هما بدون الاخر فبيان ان الدوام في مادة الامكان اما دوام الوجود اي وجود المعمول دائم للموضوع كما في حركة الفلك او دوام العدم اي عدم المعمول يكون دائما للموضوع كما في سكون الفلك ودوام الوجود واجب الوجود بالغير يعنى وجود ذلك المعمول يكون واجبا وضروريا للموضوع بواسطة الغير لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالحق المعمول اولا يكون واجبا للوجود ثم وجد ويثبت للموضوع فهو مخوف اي محاط بالوجود بين الوجود السابق الذي وجب به اولا وبالوجود اللاحق الذي وجد بعد الوجود والدائم العدم اي ما يكون عدمه دائما وان كان وجوده ممكنا ممتنع لغيره لان الشيء ما لم يجب عدمه لم بعدم ضرورة ان عدم شيء لعدم العلة التامة واذا عدمت العلة بعدم المعلول ويكون وجوده ممتنعا لعدم العلة وعلى

كلا التقديرين سواء كان دوام الوجود أو دوام العدم لا يكون الدوام الواقع غالبا من الوجود والضرورة فافهم (وح) أى إذا عرفت تعريف الموجهات وعلمت أن المنظور فيها ما يحكم به ظاهر مفوماتها (لا يستصعب) أى لا يشكل (عليك) ويتيسر لك (استخراج النسب بين الموجهات المذكورة) سابقا (ولو استقرت) أى تصفعت القضايا وأدركت مفوماتها (علمت) بعد الاستقراء (أن الممكنة العامة أعم القضايا) سواء كانت بسائط أو مركبات لأنه إذا وجد الحكم بالضرورة بالذات أو بحسب الوصف والدوام والاطلاق العام والتوفيت والانتشار سواء كان مقيدا بقيد الدوام واللا ضرورة أولا وجد الحكم بالامكان أى بعدم ضرورة خلافها من غير عكس لجواز أن لا يخرج الامكان من القوة إلى الفعل ليصدق الحكم المذكور (فإن قلت عموم الممكنة العامة من القضايا سواء كانت موجبات أو سوابق ظاهر في جميعها لكن في عموم الممكنة العامة السالبة من السالبتين الوقتيتين نظر أذ يعتدل أن يكون ضرورة السلب في وقت معين أو في وقت ما من أوقات العدم ويكون الإيجاب ضروريا في جميع أوقات وجود الذات فلا يصدق في الممكنة السالبة أذ معناها أن الجانب المخالف للسلب سواء كان في وقت معين أو وقت ما ليس بضروري (قلت المراد بالوقت المعين في الوقتية وغير المعين في المنتشرة ما هو من أوقات وجود الذات فإذا صدق ضرورة السلب في وقت معين من هذه الأوقات صدقت الممكنة السالبة بالاشبهة أو يقال أن الممكنة التى يحكم عليها بعمومها عن القضايا ما هو نقيض الضرورية الازلية لا مطلقا وما هو المستعمل في الحكمة (والممكنة الخاصة) أى التى حكم فيها بعدم ضرورة الطرفين (أعم المركبات) أى أعم من القضايا المركبة المقيدة بالدوام واللا ضرورة لأن جزئى الممكنة الخاصة وهما الممكنات العائتان أعم من جزئى المركبة فصار المجموع أعم من المجموع (والمطلقة العامة) التى يحكم فيها بفعلية النسبة (أعم الفعليات) أى القضايا التى ليس فيها الحكم بالامكان سواء كان بالضرورة أو الدوام أو الإطلاق أى ما سوى الامكان كليها فعليات وعموم المطلقة العامة من غيرها من الفعليات ظاهر أذ ما يحكم فيها بالضرورة والدوام يحكم فيها بأن هذه النسبة وائفة في أحد الأزمنة الثلاثة ضرورها ودوامها (والضرورية المطلقة) التى يحكم فيها بضرورة النسبة مادام الذات (أخص البسائط) أى أخص مطلقا من غيرها من القضايا البسيطة وهى الدائمة والمشرطة العامة والعرفية والوقتية والمنتشرة المطلقان والمطلقة العامة والممكنة العامة أذ كما يصدق الضرورية يصدق جميع ذلك كما في قولنا كل إنسان حيوان بالضرورة فإنه يصدق الضرورة والدوام في أوقات الذات وكذا في أوقات الوصف والوقت المعين وغيره بالفعل وبالامكان (والمشرطة الخاصة) التى يحكم فيها بضرورة النسبة مادام الوصف لادائما (أخص المركبات) يعنى أخص مطلقا من غيرها من المركبات وهى العرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة والوجودية اللا ضرورية والوجودية اللادائمة والممكنة الخاصة فإن كلما صدق أن النسبة ضرورية مادام الوصف لادائما يصدق أنها دائمة مادام الوصف لادائما وفي وقت معين وغير معين لادائما وبالفعل لادائما وبالامكان الخاص (على وجه) والظاهر أنه متعلق بقوله المشرطة الخاصة أخص

المركبات فمعناه ان المشروطة الخاصة اخص المركبات مطلقا على وجه اى على تقدير اخذها بالمعنى الثانى وهو ضرورة النسبة مادام الوصف لا بالمعنى الاول وهو الضرورة بشرط الوصف اذ على هذا الوجه لا يكون بين المشروطة الخاصة والوقئية والمنتشرة عموم وخصوص مطلقا بل من وجه لان المشروطة الخاصة يصدق في المثال المشهور من قولنا كل كاتب متعرك الاصابع مادام كاتبا لادائها ولا يصدق الوقئية لان الكتابة نفسها ليست ضرورية في وقت من الاوقات فكيف يكون المشروطة بهاضوريا في وقتها ويصدق الوقئية في قولنا كل فسر مظلّم في وقت معين لادائها ولا يصدق المشروطة لانه لا يصدق انه مظلّم بشرط كونه تمرا واما مادة الاجتماع فقولنا كل منخسف مظلّم والحق ان تعلقه ليس على مامو الظاهر لانه اذا لم يتعلق هذا القيد بقوله والضرورية اخص البسائط يكون معناه انها اخص منها مطلقا سواء اخذت المشروطة العامة بمعنى مادام الوصف او بشرطه فيرد عليه ان الضرورية يصدق في قولنا كل انسان حيوان بالضرورة ولا يصدق المشروطة العامة بشرط الوصف اذ وصف الانسانية ليس شرطا لثبوت الحيوانية والايلزم المجعولية الذاتية فمع وجود الضرورية بدون المشروطة العامة فلا يكون اخص منها وما قيل ان تعلق الجنس السافل بالنوع السافل ليس بهمتنع وانما الممتنع تعلق الذاتى بامر خارج وتخلله بينه وبين الذات لا يتم الا اذا كان الوصف العنواى من الاوصاف المتعارفة كما في قولنا كل كاتب حيوان بالضرورة اذ صدق المشروطة العامة بشرط الوصف يستلزم المجعولية الذاتية في هذا المثال فصدق الضرورية بدون المشروطة فلا يكون اخص منها فلا يدفع الابراد الا اذا تعلق هذا القيد بكليهما ويقال ان الضرورية اخص البسائط مطلقا على وجه بمعنى اذا اخذت المشروطة العامة منها بمعنى مادام الوصف واما اذا اخذت بشرط الوصف كانت اخص من وجه وكذلك المشروطة الخاصة اخص المركبات على وجه كد هرفت واذا اريد بقولنا الضرورية اخص البسائط اعم من ان يكون مطلقا او من وجه فلا حاجة الى القيد والابراد اصلا فافهم * ولما فرغ المص رحمه الله من بيان القسم الاول من القضية وهى العملية ومباحثها شرع في بيان القسم الثانى معها وهى الشرطية ومباحثها فقال (فصل) اى هذا فصل في اقسام الشرطية واحكامها (الشرطية) اى القضية الشرطية وهى التى لا يعكف فيها بالثبوت والسلب (ان حكم فيها) اى فى الشرطية (بشروط نسبة على تقدير نسبة اخرى لزوما) بحيث يكون احدى النسبتين لازمة للاخرى بان يكون بينهما علاقة تقتضى عدم انفكاك احدهما عن الاخرى كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود (او اتفاقا) بحيث يكون كلا النسبتين وانعتين في نفس الامر من غير علاقة بينهما كقولنا ان كان زيد ناطقا فالنهار ناطق (او اتفاقا) اى لم يعتبر شىء منهما فهو اعم من ان يكون لزوما او اتفاقا (فمتصلة لزومية او اتفاقية او مطلقة) هذا نشر على ترتيب التالى يعنى الاول يسمى متصلة لزومية لوجوه الزرم فيها والثانى اتفاقية لوجوه الاتفاق فى الواقع بدون اللزوم والثالث مطلقة لعدم التقييد بها (وان حكم فيها) اى فى الشرطية بتنا فى النسبتين الموجودتين فى القضية الشرطية (صدقا وكذبا) بحيث لا يصدقان معا

ولا يكذبان معا كقولنا زيد اما ان يكون انسانا او لا انسانا (او) حكم يكون التناقى بينهما (صدقا) اى
 فى الصدق (فقط) اى لا فى الكذب بحيث لا يجتمعان فى الصدق يعنى اذا صدقت احدهما لا تصدق
 معها الاخرى ويمكن الاجتماع فى الكذب بان يكذبا معا كقولنا هذا الشيء اما ان يكون انسانا
 او فرسا (او) حكم يكون التناقى بينهما (كذبا فقط) اى فى الكذب لا فى الصدق بحيث لا يجتمعان
 فى الكذب يعنى اذا كذبت احدهما لم تكذب الاخرى معها ويمكن الاجتماع فى الصدق بان
 يصدقا معا كقولنا هذا الشيء اما ان يكون انسانا او لا انسانا (او) حكم يكون التناقى فى الصدق
 والكذب او فى الصدق فقط او فى الكذب فقط عذادا يعنى باعتبار ذاتى الجزئين كما فى قولنا الصدق
 اما زوج او فرد وهذا الشيء اما شجر او حجر وزيد اما فى البحر او لا يفرق (او) يكون التناقى
 فى الصدق والكذب او احدهما (اتفاقا) لالتقاء الجزئين بان لا يوجد بينهما ما يقتضى ذلك التناقى
 كما يقال فى الاسود اللا كاتب اما ان يكون هذا الاسود او كاتبا فاما ان يكون هذا الاسود او كاتبا
 واما ان يكون هذا اسودا ولا كاتبا (او اطلاقا) من غير ان يقيد التناقى المذكور بالصادق والاتفاق
 (فمنفصلة حقيقة او مانعة الجمع او مانعة الخلو) عذادا نشر على ترتيب اللفى فى قوله صدقا وكذبا او فى
 الصدق فقط او فى الكذب فقط يعنى الاول يسمى منفصلة حقيقة للاتصال الحقيقى فيها والثانى يسمى
 مانعة الجمع لوجود منع الجمع بين النسبتين فيها والثالث يسمى مانعة الخلو لخلوه عن احدى
 النسبتين فيها (عنادية او اتفاقية او مطلقة) عذادا نشر على ترتيب اللفى فى قولنا عذادا او اتفاقا
 يعنى الاول يسمى منفصلة حقيقة عنادية ومنفصلة حقيقة اتفاقية ومنفصلة حقيقة مطلقة وكذا الثانى
 يسمى مانعة الجمع عنادية واتفاقية ومطلقة وكذا الثالث يسمى مانعة الخلو عنادية واتفاقية ومطلقة
 فيرتقى الاقسام الى اثنى عشرة قضية فالثلاثة منها متصلات لزومية واتفاقية ومطلقة وتسعة منها منفصلات
 اذاقسام المنفصلة ثلث وكل منها اقسام ثلاثة واذا ضرب الثلث فى الثلث يصير تسعة فالحقيقة عنادية
 واتفاقية ومطلقة وكذا مانعة الجمع اتفاقية ومطلقة وعنادية وكذا مانعة الخلو عنادية واتفاقية ومطلقة
 وعليك باستخراج امثلة كل منها كما عرفت آنفا تذكر (وربما يعتبر) اى قد يعتبر (فى مانعة الجمع
 والخلو التناقى بين النسبتين فى الصدق او فى الكذب مطلقا) من غير قيد فقطى كلمهما يعنى يعتبر
 فى مانعة الجمع التناقى بين النسبتين فى الصدق مطلقا يعنى لا يجتمعان فى الصدق سواء كان
 التناقى فى الكذب ايضا بحيث لا يجتمعان فيه او لا وكذا يعتبر فى مانعة الخلو التناقى فى الكذب يعنى
 انهما لا يجتمعان فى الكذب سواء كان التناقى فى الصدق بحيث لا يجتمعان فيه ايضا او لا وهذا يشمل
 الوجهين احدهما ان يكون الحكم فى مانعة الجمع بالتناقى فى الصدق ولم يحكم فيها بالتناقى فى الكذب
 سواء حكم بعدم التناقى فى الكذب او لم يحكم بشئ من التناقى وعدمه وان يكون الحكم فى مانعة
 الخلو بالتناقى فى الكذب ولا يحكم بالتناقى فى الصدق سواء حكم بعدم التناقى او لم يحكم بشئ من
 التناقى وعدمه الآخر ان يحكم فى مانعة الجمع بالتناقى فى الصدق سواء حكم بالتناقى فى الكذب
 او بعدم التناقى او لم يحكم بشئ منهما ويحكم فى مانعة الخلو بالتناقى فى الكذب سواء حكم

بالتناقض في الصدق أو بعدمه أو لم يعكس بشئ منهما (ويفيد المعنى) الثاني (يكونان) أي مائعة الجمع والخلو (أعم) منهما بالمعنى الأول بمعنى إذا صدق التناقض بين النسبتين في الصدق فقط يصدق عليه التناقض فيه مطلقا من غير عكس أذ يوجد فيها إذا كان التناقض في الكذب والصدق معا ولا يوجد الأول وكذا أعم من الحقيقة لأنه إذا صدق التناقض في الصدق والكذب معا يصدق التناقض في الصدق مطلقا وفي الكذب كذلك من غير عكس أذ يمكن أن يوجد التناقض في كليهما فقط فيصدقان دون الحقيقة بعدم وجود التناقض بينهما معا (وهذه) أي المعاني المذكورة (حقائق الموجبات) من أقسام الشرطيات (وأما سوابها) أي وجود سواب تلك الأقسام من الموجبات (فترفع إيجابها) أي إيجاب الشرطيات فسالبة كل منها ما يعكس فيها برفع الحكم الذي كان في موجبتها (فالسالبة للزومية) من الشرطية (ما) أي قضية (يعكس فيها) أي في هذه القضية (بسلب الزوم) الذي كان الحكم به في الموجبة للزومية (لا بلزوم السلب) يعني ليس السالبة للزومية ما يعكس فيها بلزوم السلب فإن الحكم بلزوم السلب موجب لاسالب فالإيجاب والسلب في القضية الشرطية ليسا باعتبار إيجاب المقدم والتالي وسلبها بل باعتبار النسبة فإن كانت إيجابية فموجبة وإن كانت سلبية فسالبة كما أن العملية ليس إيجابيا تابعا لوجودية الموضوع والمجهول ولا سلبا بعد مبيتهما فالسلب في المتصلات الشرطية يكون بحسب سلب الانصال واللزوم والاتفاق والاطلاق وكذا السلب في المنصلات يكون بحسب سلب الانصال والعناد والاتفاق والاطلاق (وعلى هذا) أي على السالبة للزومية (فقس البواقي) أي باقي أقسام الشرطيات والسالبة الاتفاقية مثلا ما يعكس فيها بسلب الاتفاق والمطلقة الاطلاق والسالبة الحقيقية ما يعكس فيها بسلب التناقض صدقا وكذبا وهكذا سائر الأقسام * ولما فرغ من بيان أقسام الشرطية باعتبار نفسها شرع في بيان أقسامها باعتبار جزئها وهو المقدم كما عرفت في العملية باعتبار موضوعها لكن فيها باعتبار نفس الموضوع وأفراده وفي الشرطية باعتبار تقادير المقدم وأوضاعه فقال (ثم الحكم فيها) أي في القضية (أن كان) أي الحكم (على تقدير معين) من تقادير المقدم (فمخصوصة) يعني فيسمى شرطية شخصية ومخصوصة لمخصوصية التقدير نعو أن جئني اليوم راكبا فأكرمك (والا) أي وإن لم يكن الحكم على تقدير معين بل على التقادير (فإن بين كمية الحكم بأنه) أي الحكم (على جميع تقادير المقدم أو بعضها) أي بعض تقادير المقدم (فمخصوصة كلية) على الأول لحصر الحكم على جميع التقادير كقولنا كلما كان زيد إنسانا كان حيوانا ودائما أما أن يكون العدد زوجا أو فردا (أو جزئية) أي مخصوصة جزئية على الثاني لحصر الحكم على بعضها كقولنا قد يكون إذا كان الشئ حيوانا كان إنسانا وقد يكون أما أن يكون الشئ إنسانا أو فرسا (والا) أي وإن لم يبين كمية الحكم بل يعكس فيها على وضع أو أوضاع في الجملة (فهائلة) لاهمال بيان الكمية كقولنا أن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والعدد أما زوج أو فرد (والطبيعية هنا غير معقولة)

وكذا المهمة القدمائية هذا دفع نوعه عسى ان يتوهم ان المخصوصة والمعصورة كانتا من اقسام
الحملية وينقسم اليها الشرطية فكذا يجوز ان يكون الطبيعية ايضا من اقسام الشرطية ولم يعتبر بها
هنا كما لم يعتبر بها في الحملية لعدم اعتبارها في العلوم فدفعه بان الطبيعية في الشرطية غير
معقولة لانها معقولة غير معتبرة كما في الحماية اذ الحكم في الشرطية على التقادير واعتبارها
واجب فيها فهي بمنزلة الافراد في الحملية فيعقل بيان الكمية واحمالها ولا يعقل اخذ طبيعة المحكوم
عليه بدون اعتبار التقادير ليكون طبيعية وان ما يحكم عليه في الشرطية لا يصلح ان يؤخذ من حيث
الاطلاق والعموم كما يظهر بالتأمل الصادق بخلاف ما يحكم عليه في الحملية فان الحكم فيها قد يكون
على الطبيعة لا من حيث الانطباق على الافراد فيتصور الطبيعية والمهمة القدمائية فيها (لا ينصب
عليك ان المعدولة والمعلقة ايضا غير معقولة في الشرطية اذ العدول والتحصيل لا يجز بان فيها كما
يجز بان في الحملية لان الاتصال والانفصال انما يتحقق بين النسبتين في نفسيهما وهما ليستا بهما ولتين
ومحصلتين باعتبار نفسيهما بل باعتبار طرفيهما باعتبار ذلك فيهما باعتبار جزئية عرف السلب بجزء
من المقدم او التالي وان كان ممكنا ولكن لا فائدة في اعتداده وكذا الخيفية والشارجية وان كان
اعتبارها صحيحا باعتبار اخذ جميع التقادير الممكنة او الاتصاف على التقادير الواقعية لكنه خارج
عن جيز الاعتداد لان الحكم في الشرطية ليس بمقصود على التقادير الواقعية بل شامل بجميع
التقادير ولو اعتبره احد فلا شك في صحته لكنه قليل الجدوى لعدم تعلق الاحكام بذلك وكذا كونها
واقعية باعتبار اللزوم والعناد والاتفاق غير معتبر في الشرطية فافهم (وسور الموجبة الكلية في
المتصلة) يعنى ما يبين كية جميع التقادير في الشرطية الموجبة الكلية المتصلة (متى ومهما وكاما)
نعو متى ومهما وكلما كان الشمس طالعة فالتفاهر موجود (و) سور الموجبة الكلية (في المنفصلة دائما)
نعو دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا (و) سور السالبة الكلية (فيها) اى في المتصلة
والمنفصلة (ليس البتة) نعو ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وليس البتة اما ان
يكون هذا الشئ عددا او زوجا (وسور الموجبة الجزئية) اى ما يبين به كمية بعض التقادير
(فيها) اى في المتصلة والمنفصلة (قد يكون) نعو قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالتفاهر موجود
وقد يكون هذا الشئ حيوانا او انسانا (وسور السالبة الجزئية فيهما) اى في المتصلة والمنفصلة
(قد لا يكون) نعو قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وقد لا يكون هذا العدد
زوجا او فردا (وبادخال حرف السلب على سور الايجاب الكلى في المتصلة والمنفصلة (يكون
سور السلب الجزئى) لان رفع الايجاب الكلى يلزمه السلب فيدل عليه بالالتزام وعلى السلب
الكلى بالمطابقة نعو ليس متى ومهما وكلما كان الشئ حيوانا كان انسانا وليس دائما اما ان
يكون العدد زوجا او فردا (واطلاق لو وان واذا في المنصلة واو واما في المنفصلة للاعمال)
اى الشرطية المهمة لا ينصب عليك ان كلمات الشرط بعضها موضوع للشرط والبعض متضمن بمعنى
الشرط والشرط تعليق امر على آخر سواء كان بطريق اللزوم او الاتفاق فما يدل على الشرط

لا يدل على واحد منهما فلا بد من الدلالة عليه من ذكر واحد منهما في اللفظ صريحا بان يقال هذا التعليق باللزوم او بالاتفاق فاذا ذكر في اللفظ نحو قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود باللزوم وكلما كان الانسان ناطقا فالنهار ناهق بالاتفاق يسمى موجبة من هذه الجهة واذا لم يذكر في اللفظ تسمى مطلقة وكذا ما يدل على الانفصال فهو لمجرد الانفصال لا يدل على كونه بالعناد او بالاتفاق وانما يدل على واحد منهما اذا ذكر في اللفظ صريحا بان يقال العبد اما زوج او فرد بالعناد وهذا كاتب او اسود بالاتفاق يسمى موجبة من هذه الجهة وان لم يذكر يسمى مطلقة لعدم التقييد بهما قال الشيخ في الشفاء حر وفي الشرط تختلج فهمها ما يدل على اللزوم ومنها ما لا يدل على اللزوم فانك لا تقول ان كانت القيامة قامت فيحاسب الناس اذ لمست ترى التالي يلزم من وضع المقسم لانه ليس بضروري بل ارادي من الله تعالى وتقول اذا كانت القيامة قامت فيحاسب الناس وكذلك لا تقول ان كان الانسان موجودا فالاثنان زوج لكن تقول متى كان الانسان موجودا فالاثنان زوج فيشبه ان يكون لفظ (ان) شديدة الدلالة على اللزوم ومتى خفيفة في ذلك (واذا كالتوسط) اى بين الشدة والضعف واما اذا فلا دلالة له على اللزوم وكذلك كلما ولما وعد صاحب المطالع مما واو ايضا من هذا القبيل (وفيه) اى فيها قال الشيخ (نظر) وهو ان الفرق بين ان ومتى بالشدة والضعف وكذا بينهما وبين اذا بالتوسط ممنوع لجواز ان يكون الفرق بين ان وبينهما بان يقال ان يدل على الشك في وقوع المقدم بخلافهما ولد لا يقال ان كانت القيامة قامت لعدم الشك في وقوعها وهى آتية لا ريب فيها ويقال متى واذا كانت القيامة قامت لعدم دلالتها على الشك والفرق بين اذا وبدالة اذ على اللزوم وعدم دلالة اذا عليه عقيب جدا مع ان اذا لبس موضوعا للشرط وفي اذ رائحة الشرط واقية مقام الآخر سوى في الطريقة فعلم ان ادوات الشرط لا تدل الاعلى المعنى الشرطى وهو تعليق امر على آخر ولا دلالة لها على اللزوم وغيره اصلا (ولما كانت الشرطية مركبة من جزئين ويمكن كونها قضيتين مختلفتين في ان اطرافها هل هى قضية بالفعل او بالقوة واختار المصنف رح الثانى فقال (واطراف الشرطية) اى المقدم والتالى (لاحكم فيها) اى في الاطراف (الآن) اى بالفعل في وقت دخول الشرط عليها وحين كونها اطراف الشرطية اذ من ضرورة الحكم احتمال الصديق والكتب فظاهر ان اطراف الشرطية حين كونها اطرافها لا يحتملها وايضا لو كانت قضية لاشتملت على النسبة الثامة وهى غير مستقلة لا يصلح لان ترتبط بالغير بان يجعل محكوما عليه بالحكم الشرطى للغير ومحكوما بها فلا يكون قضية عند التركيب (قال السيد الزاهد في حاشيته على الجاشية الجالالية المحكوم عليه بالحكم الشرطى هو القضية الحملية من حيث هى قضية واقتصر ان الادوات كان ولو لاينافى ان يكون قضية بل التركيب معها ينافيه وكذا اشتمال القضية على النسبة التى هى غير مستقلة بالمفهومية لاينافى الحكم عليها مطلقا بل الحكم الجملى فقط وايده بها قال الشيخ في الشفاء القول الجازم بحكم فيه بنسبة معنى الى معنى اما بايجاب او سلب وذلك المعنى اما ان يكمن فيه هذه

النسبة اولا يكون فان كان وكان النظر فيه لا من حيث انه واحد وجملة بل من حيث تعبير تفصيل
 فهو شرطى وان لم يكن كذلك فهو حلى انتهى كلامه فعلم من هذا ان اطراف الشرطية قضية عملية
 واقترا ان اداة الشرط لا يتانى كونها قضية بل التركيب معها ينافيه واشتمال القضية على النسبة الغير
 المستقلة التى لاتصلح لكونها محكوما عليها لا يمنع كونها محكوما عليها بالحكم الشرطى وانما يمنع
 بالحكم المحلى وهنا ليس كذلك فما المانع عن كون اطراف الشرطية مشتملة على الحكم فاندفع ما
 قال المصنف رح لاحكم فيها الآن الا ان يقال ان الحكم الشرطى والحكم المحلى سيمان فى اقتضاء استقلال
 المحكوم عليه وبه وتخصيص الغاي تحكم فالمشتملة على النسبة الغير المستقلة لا يصلح اشىء من
 الحكمين فان قلت المقصود فى الشرطية الحكم بانصال قضية لقضية اخرى او انفصالها عنها بخلاف
 العملية فتفاوتان اقلت هذا الحكم لا يقتضى ان يلاحظ القضيتان من حيث هما كذلك ليلزم كون
 اطرافها قضايا بل يلاحظان باعاط استقلالى ويحكم بينهما كما فى بعض العمليات المركبة من القضيتين
 كز يدقائم ينافضه ز يد ليس بقائم (لا يقال ان فى العملية يجوز قيام المفرد مقام اطرافها المركب من
 القضية بخلاف الشرطية فعلم ان اطرافها قضية من حيث هى ولهذا لا يجوز قيام المفرد مقامها الا اذا
 نفول نوع الحكم المحلى لا يقتضى كونه بين القضيتين فيجوز قيام المفرد مقامها ونوع الحكم الشرطى
 يقتضى كونه بين القضيتين ولذا يقال ان كام المجازات لا تدخل الاعلى الجمل وهذا لا يستندى كون
 اطرافها قضية من حيث هى بل يجوز ان يكون ملحوظة باعاط استقلالى فانهم (ولا) يلزم الحكم
 فى اطراف الشرطية (قبل) اى قبل دخول حرف الشرط لجواز ان يكون مفردات غير قضايا دخلت
 عليها ادوات الشرط (ولا) يلزم الحكم (بعد التعليل) اى بعد حذف ما يدل على الحكم الشرطى
 وهو حرف الشرط كان فى الشرط والفاء فى الجزاء وهذا رد على ما قال العلامة التفتازانى من كونها قضية
 بعد التعليل لزمه ان المانع من الحكم هى ادوات الشرط ونزال فعاد الحكم بوجود اركانه فى
 الاطراف وعدم ما يخرجه عن صحة السكوت عاينا فصارت قضايا بمجرد زوال المانع (قال فى
 الحاشية فاننا اذا حذفنا ادوات الشرط فليست فى الاطراف نسبة عاكية بالفعل الابد الاعتبار فلا
 يكون قضية بالفعل بمجرد التعليل قبل الاعتبار ولا يلزم الاعتبار سيما مع بديهة كذب الاطراف
 كقولنا ان كان زيد حمارا كان ناهيا فما ذهب اليه العلامة التفتازانى من كونها قضية بعد التعليل
 وهم الا ان يدعى كونها قضية ملفوظة وذلك ايضا فى بادى الراى فتأمل جدا انتهى فحاصل الرد ان
 حذف الادوات عن الاطراف لا يستلزم اعتبار الحكم فيها وزوال المانع لا يقتضى اعادة مزال
 الابد الاعتبار فما لم يعتبر لم يوجد فمجرد التعليل لا يكون الحكم فيها كما زعم العلامة التفتازانى
 بدون اعتباره واعتباره غير لازم سيما مع بديهة كذب الاطراف كيف يعتبر الحكم لعدم
 صحتها فلا يكون قضية حقيقة الا بحسب اللفظ فى بادى الراى والقول بان كلام المحقق فى
 القضية الملفوظة ضعيف لانه بعد حذف ادوات الشرط لا يبقى الا الموضوع والمحمول فقط وهما
 لا يكفيان لكون القضية قضية مالم يعتبر الحكم فلا بد من اعتبار الحكم فى القضية الملفوظة

ايضا فافهم ذلك ان تقول ان بداهة كذب الاطراف لا يمنع الحكم اندي هو جزء القضية بمعنى النسبة التامة وانما يمنع الحكم بمعنى الادعان وهو خارج عن القضية كما علمت (وقد يقال ان حذف أدوات الشرط المانعة لكون اطرافها معلقة للصدق والكذب وافادة الاطراف فائدة تامة مع اشتمالها على الحكم بمعنى النسبة التامة دون مقتضاها وهو الافادة التامة والاعتمال لها موجود وهذا هو مناط القضية فاذا كان مناطها موجودا بمجرد رفع المانع فيكون قضية كما هو الظاهر (ومن ثمه) اي ومن اجل ان اطراف الشرطية لا حكم فيها (كان مناط صدق الشرطية وكذبها) اي الموقوف عليها (هو) اي (مناط الحكم بالانصال) بين النسبتين في المفصلة (والانفصال) بين النسبتين في المفصلة لا بين اطرافها فالشرطية صادقة اذا صدق هذا الحكم سواء كانت الاطراف صادقة او كاذبة اذ الصدق والكذب صفة الحكم (كلا ايجاب والسلب) بمعنى كما ان مناط ايجاب الشرطية هو ايجاب الحكم بالانصال او الانفصال ومناط سلب الشرطية سلبه لا ايجاب الاطراف وسلبها كذلك مناط صدق الشرطية وكذبها على الحكم لاعلى الاطراف فاطراف الشرطية وان لم تكن قضايا عمليات لاشراطيات متصلات ومفصلات لكنها لما كانت شبيهة ببيانته عليه بقوله (نعم يكون الاطراف شبيهة بعمليتين بحيث اذا اعتبر الحكم فيها تكون حيلتين فهو كلما كان الشيء انسانا فهو حيوان (او متصلتين) اي تكون شبيهة لهما بمعنى اذا اعتبر الحكم فيها بعد حذف ادوات الشرط يكونان متصلتين نحو ان كان كلما كان الشيء انسانا فهو حيوان فكما لم يكن حيوانا لم يكن انسانا (او منفصلتين) اي يكون شبيهة بمنفصلتين نحو قولنا كلما كان دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا دائما اما ان يكون منقسما بمتساويين او غير منقسم بهما (او مختلفتين) اي يكون شبيهة بمختلفتين بان يكون احديهما عملية والاخرى متصلة او احديهما عملية والاخرى مفصلة او احديهما متصلة والاخرى مفصلة فالاقسام ستة عند التفصيل ولو اعتبر التقديم والتاخير في المختلفتين يكون تسعة فمثال الاول ان كان طلوع الشمس علته وجود النار فكما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومثال الثاني ان كان عند اعداء فهو اما زوج او فرد ومثال الثالث نحو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا ومثله اثنتا عشرة الباقية المعتبرة باعتبار التقديم والتاخير ظاهرة (وتلازم الشرطيات) اي بيان ان احديهما لازمة للاخرى (وتعاندتها) يعني ان احديهما مماندة للاخرى غير مستلزمة لها (مع قلة جدويها) اي فاقدها ونفعها في مباحث القياس (مبسوطة) يعني مبينة على سبيل البسط والتطويل (في المطولات) فلا يليق ايرادها في المختصرات فلذا اعرض المصنف رحمه الله عن بيانها في هذه الرسالة ولا بأس لنا لبيان نيت منها ليطالع الطالب البتدي عليه (فاعلم ان المتصلة للزمنية الموجبة يستلزم ممانعة الجمع موجبة كلية بين اللزوم ونقيض اللزوم نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود يستلزم فداثما اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا ومنع الخلو بين نقيض اللزوم وعين اللزوم فاعلم ان الانفصالان يعكسان

على اللزومية الموجبة الكلية بمعنى منع الجمع يستلزم المتصلة اللزومية الكلية التي مقدما عين
 احد جزئى منع الجمع بين الشئيين ونالجا نقيض الاخر كقولنا العدا ما زوج اوفرد مثلا مانعة
 الجمع يستلزم المتصلة اللزومية وهى فولنا كلما كان هذا الشئ زوجا لم يكن فردا ومنع الخلو
 يستلزم المتصلة الموجبة الكلية التي مقدما نقيض احد جزئى منع الخلو بين الشئيين ونالجا
 عين الاخر كقولنا زيد اما في البحر او لا يفرق والمنفصلة الحقيقية يستلزم اربع متصلات اثنان
 مقدما عين احد الجزئيين ونالجا نقيض الاخر واخرى ان مقدما نقيض احد الجزئيين ونالجا
 عين الاخر كقولنا العدا ما زوج اوفرد مثلا قضية منفصلة يستلزم اربع متصلات مذكورة الاول
 مثل قولنا كلما كان هذا زوجا لم يكن فردا والثاني نحو كلما كان فردا لم يكن زوجا والثالث
 نحو كلما لم يكن زوجا كان فردا والرابع نحو كلما لم يكن فردا كان زوجا ومنع الجمع بين
 الشئيين كقولنا هذا اما شجر او حجر يستلزم منع الخلو بين نقيضيهما ونقولنا هذا اما لاشجر
 واما لاجر وكذا منع الخلو بين الشئيين كقولنا زيدا ما في البحر او لا يفرق يستلزم منع الجمع
 بين نقيضيهما نحو زيد لا في البحر او يفرق وكذا حال تعاند الشرطيات (والضابطة ان كل
 قضيتين تلازمناهما كسنا عائد نقيض كل منهما عين الاخرى صدقا وكذا بالاجاز صدق الملازم
 بدون اللازم وهو محال فيكون بينهما انفصال حقيقى وان لم تنعكسا عائد نقيض القضية الملازم ومرة
 عين القضية اللازمة في الكذب دون الصدق لجواز صدق اللازم بدون الملازم وفيهها منع الخلو
 وعائد نقيض القضية اللازمة عين القضية الملازمة في الصدق دون الكذب لجواز ارتفاع نقيض
 اللازم وعين الملازم ففيهما منع الجمع والتفصيل مع الدلائل القضايا المتلازمة المتعاكسة والمتضاربة
 مذكور في شرح المطالع ان شئت فارجع اليه * (تنبيه) في القاموس نهاى الشئ وهما ميتة وتنمته
 ما يتم به وبجله المباحث بقم مبعث الشرطيات فيصير من تنمته (فيها) اى في هذه التهمة (مباحث)
 اى تفتيشات (الاول) من المباحث (انه لا يفرق بين القوم المتلازمين) اى الشئيين الذين يكون
 بينهما تلازم بحيث يكون كل منهما لازما للآخر (يجب ان يكون احدهما) اى احد المتلازمين
 (علقة للآخر) منهما (او يكون كلاهما) اى كلا المتلازمين (معلولى علة واحدة) بحيث يكون
 لهما علة واحدة وهما معلولان لها فان قلت ان الموجودات باسرها معلولات الواجب تعالى جل
 شأنه مع انه لا تلازم بينها قلت المراد بالعلة العلة الموجبة المقضية للارتباط وهى التى يمنع تغلف
 المعلوم عنها وتقتضى ارتباط احد المعلومين للآخر ارتباطا دائما فالواجب تعالى ليس علة موجبة
 للموجودات باسرها فلا يلزم التلازم بينها (لا يقال ان الواجب تعالى علة موجبة لبعض الموجودات
 وهى العقول فانها معلولات قديمة يمنع تغلفها عنه فيلزم التلازم بينها مع انه ليس كذلك) (لانا
 نقول كون العلة موجبة غير كافية ما لم يقتض ذلك الارتباط بان يكون مقتضاها ارتباط احد ما
 مع الآخر ارتباطا دائما والواجب تعالى جل شأنه لا يقتضى ذلك الارتباط بين المعلومات القديمة
 ليكون بينهما تلازم (كالمضايفين) وهما امر ان يستلزم تعقل احدهما تعقل الآخر كالبهية والبنوة

فانهما معلولاهة واحدة كقوله الانسان من نطفة انسان آخر فيه رد على من قال ان التلام بين
 الشئيين قد يكون من غير علاقة العلية ومثل ذلك بالمتضائفين ولذا قال لابد ان يكون بين
 المتلازمين علاقة العلية والتضائف والمص رحمه الله اغتاريا هو المشهور بين القوم وهو مختار
 المحقق الطوسي وانباعه ان العلاقة بين المتلازمين منحصرة في علة احدهما بالآخر او معلوليتها
 لثالث مع الشرط المذكور وزعموا ان المتضائفين مستندان الى علة ثالثة موجبة مقتضية للتعلق
 بينهما وارتباط كل منهما بالآخر فان المتضائفين اما عقيبان كما اذا كان التضائف بين البدأين
 كالأبوة والبنوة فهما معلولاهة ثالثة وهي النوالد والتماسل بحيث يقتدر كل واحد منهما الى الآخر
 لا الى نفسه بل الى امر وضعه فان الأبوة محتاجة في وجودها الى ذات الابن والسوة محتاجة الى ذات
 الاب فاحتاج كل منهما الى معرض الآخر واما مشهور بان كما اذا اعتبر التضائف باعتبار
 المشتقين كالاب والابن فهما معلولاهة واحدة موجبة للاقتدار بحيث يقتدر كل واحد منهما باعتبار
 بعضه الى الوصف الى جزء الآخر اى الذات فان الاب في وصف الأبوة محتاج الى ذات الاب فاحتاج
 وصف كل منهما الى معرض الآخر والنفس بالابن المنفصين بحيث لا يقوم احدهما بدون
 الآخر بان احدهما متلازم للآخر مع عدم علاقة العلية بينهما مبدوع بان التلازم ليس في وجودهما
 بل من باب ندافع الاثقال المتساوية المبول والتلازم في قيامهما انما هو من باب التلازم في حفظ
 الوضع ومن هذه الجهة هما معلولان لثالث وهو الالتقاء مثلا مع احتياج كل منهما الى ذات الآخر
 (وذلك) اى ما اشترى بين القوم من وجوب علاقة العلية بين المتلازمين (مما لا دليل عليه) اى من
 جنس امر غير مدلل على اثباته وان كان ضرورة العقل كما كفة عليه التلازم امكن انفراد وجود
 احدهما عن الآخر (بل قد يستدل على بطلانه) اى قد يورد الدليل على بطلان ما اشترى (بان
 عدم عدم الواجب تعالى متلازم لوجوده تعالى) بحيث يقال اذا عدم عدم الواجب وجوده الواجب
 واذا وجوده عدم عدم الواجب (واذا كان عدم الواجب ممتنعا لذاته) اى بالنظر الى ذاته مع
 قطع النظر عن امر خارج (فعدم ذلك العدم) اى عدم الواجب (غير مستند) اى غير منسوب (الى
 امر آخر) يكون علة له (لان احد النقيضين اذا كان ممتنعا لذاته (كان النقيض الآخر ضروريا)
 بالنظر الى ذاته (وبين في محله ان وجوده) اى وجود الواجب تعالى (غير معلل) بعله فلا حاجة الى
 بيانه (فبين الوجود) اى وجود الواجب تعالى (وعدم العدم) اى عدم عدمه تعالى (تلازم بلا علة)
 حاصل استدلال البطلان ان ما هو المشهور بين المتلازمين من وجوب كون احدهما علة الآخر او كليهما
 معلولى علة واحدة باطل اذ عدم عدم الواجب تعالى وجوده متلازمان لانه اذا وجوده وجوده وجد
 عدم العدم واذا وجد عدم العدم وجد وجوده تعالى مع ان احدهما ليس علة للآخر ولا معلولى
 علة واحدة اذ عدم الواجب ممتنع لذاته والالم يبق الواجب واجبا فنقيضه وهو عدم العدم يكون
 واجبا ضروريا لان احد النقيضين اذا كان ممتنعا يكون النقيض الآخر واجبا والافلو كان ممتنعا يلزم
 ارتفاع النقيضين او ممكنا والممكن يمكن وجود نقيضه فيلزم عينه امكان الممتنع الهال وامكان

المحال محال فيصير عدم العدم واجبا ضروريا غير محتاج الى علة ولا شك ان وجوده تعالى ايضا واجب
 سروري فلا يحتاج الى العلة فهما متلازمان من غير علاقة العلية بينهما فاشترطهما باطل (فتدبر)
 اشارة الى ما قيل ان المحقق عندهم ان العدم لا يضاف الا الى الوجود خاصة كما اختاره المصنف رحمه الله
 فعدم العدم ليس بشئ وانما هو عدم ثبوت العدم فيكون في قوة الوجبة وهو ليس نقضا لعدم
 الواجب ليلزم من امتناعه ضرورته وهذا الجواب مبنى لما فرره المصنف رحمه الله وأما اذا فرر
 الدليل بان ثبوت عدم الواجب تعالى ممتنع بالضرورة والا لا يمكن أن يثبت فيمكن العدم ضرورة
 تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فيكون عدم ثبوت العدم ضروريا فصل مقصود الاستدلال ولا يضره
 ما اختاره المصنف رحمه فلا يفي الجواب وما اجاب البعض بان الوجود انتزاعي معلول لذات الواجب
 تعالى فعدم العدم والوجود معلولين لذاته تعالى مدفوع بان ذات الواجب تعالى وعدم العدم
 متلازمان مع انهما ليسا معلولين بشئ فيتم الاستدلال والاولى في رده بان علاقة العلية انما يلزم
 في المتلازمين اللذين مصداقهما متغايران لا مطلقا ووجود واجب وعدم العدم مصداقهما واحد
 وهو ذات البارئ تعالى ولا اثينية فيها اصلا بحسب المصداق لعدم وجود العلية مع وجود التلازم
 بينهما لا يضر واهل قوله فتدبر اشارة اليه فتفكر (الثاني) من مبادئ التهمة (انه قد اختلف) في
 المتصلة للزومية الصادقة بين المنطقيين (في استلزام المقدم المحال) اى المنع في نفس الامر (التالي)
 مطلقا سواء كان صادقا او كاذبا (في نفس الامر) اى في الواقع فهمهم اى من المنطقيين (من انكره
 اى انكره هذا الاستلزام) (مطلقا) سواء كان التالي صادقا او كاذبا وزعم ان صدق الشرطية باعتبار
 حقيقة الطرفين فاذا كان احدهما وكلاهما غير حقة في نفس الامر لانكون صادقة فكيف الاستلزام
 وقد عرفت ما فيه من ان صدق الشرطية وكذبها ليس على الاطراف فافهم (ومعهم) اى من المنطقيين
 (من انكره) اى انكر الاستلزام (اذا كان التالي صادقا) وقال ان المحال لا يستلزم التالي الصادق
 واما الكاذب فمستلزمه لا استلزام المحال محالا لاننا نعلم ان قولنا ان لم يكن الانسان حيوانا لم يكن
 حساسا صادقا لزومية لا انتافية لعدم صدق التالي ولا بد فيها منه وفي التالي الصادق نقولنا ان
 كانت الخمسة زوجا فهو عدد ليس الزوم صادقا في نفس الامر وانما هو صادق بطريق الالتزام
 فهي في نفس الامر انتافية لازومية ورد عليه بان الاستلزام بين الشئيين انه يكون اذا كان احدهما
 علة للآخر او كلاهما مطلوبي علة واحدة وفي المعالين كلاهما يفتقدان فلا استلزام فيهما في نفس
 الامر (وعليه) اى على عدم استلزام المقدم المحال التالي الصادق واستلزامه الكاذب (بدل كلام
 الشيخ الرئيس) في الشفاء وتلخيصه على ما ذكره شارح المطالع ان المقدم المحال يلزمه
 التالي المحال لصدق قولنا ان لم يكن الانسان حيوانا لم يكن حساسا لزومية فلم يصدق
 انتافية لعدم صدق التالي واذا كان المقدم محالا والتالي صادقا في نفسه كقولنا ان كانت
 الخمسة زوجا فهو عدد فيصدق انتافية واما بطريق الزوم فهو صادق من جهة الالتزام
 وليس بصادق في نفس الامر اما صدقه من جهة الالتزام فلان من يرى ان الخمسة
 زوج يلزمه ان يقول انه عدد واما انه ليس بعق في نفس الامر فلان ما هو متحقق

بعض مقدماته كاذب فاذ كذب ما هو المحقق كذب ما عاينه المحقق فالمحقق قياس من الشكل الاول
المركب من اليوبيتين وهو ان الخمسة زوج وكل زوج عدد ويلزمه ان الخمسة عدد فاستلزام
زوجية الخمسة العددية بسلب الكبرى التي هي قولنا كل زوج عدد وهو كاذب على الفرض
المذكور لانه يصدق لاشئ من الخمسة الزوج بعدد فلاشئ من العدد بخمسة زوج فكل زوج عدد
ليس يعنى في نفس الامر لان سلب الشئ عن جميع افراد الاخص يستلزم سلبه عن بعض افراد الاعم
وايضاً لو صدق قولنا كلما كانت الخمسة زوجاً كانت عدد الصدق قولنا كل خمسة زوج عدد وانه
كاذب فيكون المتصلة التي في قوله باطله عند من كلام الشيخ وعليه اعتراضات مذكورة في شرح المطالع
لإضافة التطويل رأينا تركها أولى فان شئت فارجع اليه قال في الحاشية وسيأتي في الافتراء والشرطي
ما يلوح فيه ضعف منه انتهى في مبحث الافتراء والشرطي ذكر المصريح ما يظهر منه ضعف مذهب
الشيخ وهو كله الم يكن الاثنان عدد الم يكن فرداً يصدق اربعة فان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص
وهو ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما كان الاثنان مرداً كان عدد فيكون صادقاً اصل صادق
وفي هذا العكس يستلزم المقدم المعال التالي الصادق ومنه يتبين ضعف مذهب الشيخ (ومن ههنا)
اى من اجل ان انكار استلزام المقدم المعال التالي مقيد بصدقه (قال) الشيخ (ان ارتفاع النقيضين
مستلزم لاجتماعهما) اى اجتماع النقيضين بناء على تجوز استلزام المعال بمحال لانه انه اذا ارتفع
النقيضان يعنى عين الشئ ونقيضه مثلاً الكاتب واللا كاتب ارتفع احدهما وكما ارتفع احدهما تحقق
الآخر اذا ارتفاع الشئ يستلزم تحقق نقيضه فارتفاع الكاتب يستلزم تحقق اللا كاتب وارتفاع
اللا كاتب يستلزم تحقق الكاتب فاذا ارتفعاً تحققاً بالنظر الى هذا الاستلزام واذا تحققاً ارتفاعاً لانه تحقق
احدهما يستلزم ارتفاع الآخر وتحقق كل منهما يستلزم ارتفاع كل منهما كذلك فظهر ان كلما ارتفع
النقيضان اجتمع النقيضان وكما اجتمع النقيضان ارتفع النقيضان ويورد عليه ان استلزام ارتفاع كل
واحد لتحقيق الآخر في نفس الامر مسلم واما على تقدير المعال وهو ارتفاعهما معاً فلا تسلم هذا الاستلزام
بل ارتفاع احدهما على هذا التقدير يستلزم ارتفاع الآخر لاتفاقه فلا يلزم اجتماعهما فتفكر (و) قال
(انه لا لزوم في قولنا ان كانت الخمسة زوجاً فهو عدد بحسب نفس الامر) بناء على عدم استلزام المعال
الصادق (ومنه) اى من المنطقيين (من زعم ان الاستلزام) اى استلزام المقدم المعال التالي سواء
كان محالاً او صادقاً (ثابت اذا كان التالي جزءاً للمقدم) نعموا ان تحقق مجموع شريكي الباري نحقق
شريك الباري وكما ان ارتفاع النقيضان ارتفاع احدهما ففرض المقدم الذى نأليه جزءه متضمن بفرض
التالى ح فيكون مستلزماً له (وذلك) اى التخصيص الجزئية (تحكم) اى دعوى بلا دليل وتخصيص
بلا موجب وتكلف بلا طائل لان خصوصية الجزئية لا تدخلها في الاستلزام والمصطلح انما هو العلاقة
من غير تخصيص بالجزئية (فان قلت ان الجزء لا ينفك عن الكل فالاستلزام حينئذ ثابت لا محالة وانما
خصص لها (قلت) اذا كان محالاً يجوز ان يكون الجزء مستلزم الكل فلا استلزام ولك ان تقول
ان العلاقة لا يخلو من ان يكون احد المتلازمين علتاً للآخر او كلاهما معلولى علتاً واحدة

والمحال ليس موجود حتى يحتاج الى علة غارجة فلا يكون بين المحالين علاقة سوى الجزئية وهذا وجه التخصيص فامل (ومنه) اى من المنطقيين (من زعم انه) اى الاستلزام بين المحالين والمحال والصادق (ثابت اذا كان بينهما) اى بين المقدم والتالى (علاقة وهو) اى القول بالاستلزام على تقدير العلاقة (الاشهر) بين المنطقيين وهو مختار اكثر المحققين نحو اذا كان زيد حمارا كان ناهقا (ومن ثمة) اى من اجل توفى الاستلزام على العلاقة (قال) ذلك الزاعم (ان المقدم المحال يجب ان لا يكون منافيا للتالى) حتى يتحقق بينهما علاقة الملازمة والا يلزم اجتماع المتنافيين (فان المنافاة) بين المقدم والتالى (تصحح الانفكاك) اى انفكاك المقدم عن التالى (والملازمة) بين المقدم والتالى (تمنعه) اى تمنع الانفكاك فاذا كان المقدم المحال مع كونه مضافا للتالى مستلزما له فى نفس الامر يلزم اجتماع المتنافيين وهو صحة الانفكاك وعدمه بينهما فلا يجوز استلزام المقدم امنافيه لجزم عدم العلاقة بينهما (وفيه) اى فى اشتراط عدم المنافاة بينهما (ايراد) اورده ميرزا جان فى الحاشية المتعلقة على الحاشية القديمة (وهو ان حاصل ذلك) اى الاستلزام مع المنافاة (يرجع الى لزوميتين موجبتين تالى احدهما) اى احدى اللزوميتين (نقيض تالى الاخرى) اى نقيض تالى اللزومية الاخرى (والخصم لا يسلم المنافاة بينهما) اى بين هذين اللزوميتين فلا يلزم اجتماع المتنافيين حاصل الايراد ان الزاعم ان اراد بقوله المنافاة تصحح الانفكاك تبويز الانفكاك النفس الامرى بحيث يكون احدهما متحققا فى الواقع ولا يتحقق الاخر فيه فغير مسلم لجواز ان يكون كلاهما متحققين فى نفس الامر وان اراد بمعنى انه لو تحقق احدهما لم يتحقق الاخر فمسلم لكنه ليس بمستحيل فانه يرجع الى قضيتين لزوميتين لان المنافاة يستلزم صدق قضية وهى قولنا لو تحقق احدهما لم يتحقق الاخر والملازمة تستلزم صدق قضية اخرى وهى لو تحقق احدهما تحقق الاخر فهاتان قضيتان تالى احدهما نقيض تالى الاخرى والمستلزمات قضيتان فان نقيض اللزومية سلبها لالزومية اخرى فلا يلزم من صدقها اجتماع المتنافيين لان المحال يستلزم المحال فالمقدم المحال يستلزم التالى ونقيضه فيمكن صدقهما على هذا التقدير فى نفس الامر وبجواب عنه بان المنافاة يستلزم صدق السالبة والملازمة يستلزم صدق الموجبة ولا شك انهما متنافيان على ان اشتراط العلاقة فى الاستلزام تقتضى عدم صدق هاتين القضيتين لزومتهما عدم امكان وجود العلاقة بين المتنافيين لان العلاقة ماها يستصعب المقدم التالى والمنافاة تقتضى عدم الاستصحاب فكيف يكون بينهما علاقة واذا لم يوجد الاستلزام فلا يصدق لزومية (ومنه) اى من المنطقيين (من قال انه) اى الشأن (لا يجوز العقل باستلزام المحال محالا او ممكنا اصلا) سواء كان بينهما علاقة او لا اذ لا يقدر العقل على تعيين العلاقة فى المحالات (نعم التجويز) اى تجويز العقل باستلزام المحال للمحال (لاحوج) لا يمنع (فيه) اى فى هذا التجويز فانه لا مانع لتجويز العقل لامر غير جازم له ولو اورد بان ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على الساب الكلى للجزم مع انه ليس كذلك لان الموجبة الكلية الصادقة الطرفين كقولنا كمالا وجد المعلوم الاول وجد الواجب ينعكس بعكس النقيض الى كمالا لم يوجد الواجب لم يوجد

المعلول الاول فهي لزومية من غير ان فلولا لم يجز م باستلزام المعال محال لم يجز م يصدق هذا العكس
 وهو باطل فيجب بما قال في الحاشية المراد نفي الجزم كلياً ابتداء فانه قد يجز م به اذا كان لازماً لجزم آخر
 كما اذا جزمنا كلياً وجد المعلول الاول وجد الواجب فيلزم م ان يجز م بواسطة عكس النقيض انه كلما
 كان لم يوجد الواجب لم يوجد المعلول الاول انتهى فحاصله انه ليس المراد بالنفي السلب
 الكلي في جميع الاوقات بل المراد سلب الجزم كلياً وابتداء بلا واسطة امر آخر وما اذا كان لازماً لجزم
 آخر فيجزم العقل به كما يقال في المثال المذكور فانه يجز م بواسطة عكس النقيض للضدية الصادقة
 الطرفين والحق ما قيل من ان العقل قد يجز م في بعض الصور ابتداء بلا واسطة امر آخر كقولنا ان
 كان زيد كلياً كان صادقاً على كثيرين وان كان حماراً كان ناعقاً فلا شك في جزم العقل به وكونه غير
 تابع ولازم لجزم آخر فكيف يراد نفي الجزم ابتداءً فافهم (وهو) اي عدم الجزم (الحق) عند المصنف
 رحمه الله (بان العقل حاكم في عالم الواقع) اي الموجود في الواقع اذا افعل لا يجز م الا بملاحظة الاحوال
 الواردة على الاشياء في الوجود (واذا كان الشيء خارجاً عنه) اي عن عالم الواقع بان لا يكون موجوداً
 فيه (لم يكن) هذا الشيء (نعت حكمه) اي حكم العقل لعدم حكمه فيما ليس في الواقع حاصل ان استلزام
 المعال للمحال ليس بمجزم والعقل لانه حاكم وجازم لما هو في الواقع والمحال ليس فيه فلا يكون
 مجزوماً ولا فلا يجز م العقل لاستلزام المعال محال ويجوز ان لا يلاحظ فيه فتأمل (و مجرد فرضه)
 اي فرض العقل (له) اي لذلك الشيء والاستلزام (منه) اي من عالم الواقع (لا يجدي) اي لا ينفع في
 جريان الحكم اي حكم العقل عليه (وجزمه) به هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاستلزام وان لم
 يكن في الواقع لكنه يفرض العقل فيه ويجعل منه بعسب ذلك الفرض وهذا القدر يكفي للجزم
 والجواب ان المجزوم ما يكون في الواقع حقيقة اذا لجزم وهو اذعان لما هو مطابق في نفس الامر وهذا
 الاستلزام ليس في الواقع حقيقة بل فرضا ولا ينفع بمجرد فرض العقل له من عالم الواقع في جريان حكم
 العقل حقيقة اذ لا يلزم من فرض الوقوع كون مفروض النوع داخلاً في عالم الواقع حقيقة والشيء
 لا يكون نعت حكمه الا اذا كان فيه حقيقة (وبقاء الاحكام الواقعية) اي الثابتة في الواقع
 (في عالم التقدير) والفرض (مشكوك) غير متعين به هذا ايضا جواب سؤال مقدر وهو ان
 الاستلزام المذكور وان لم يكن في الواقع حقيقة لكنه فيه تقديراً فيجزمه العقل باعتبار هذا التقدير
 والجزم ليس بمحصور فيما هو في عالم الواقع بل اعم من ان يكون في عالم الواقع حقيقة او تقديراً
 وقد يقرر بان العقل يحكم على المفروض بالمقايضة على ما في الواقع حقيقة فيجزم بالاستلزام
 وان لم يوجد في الواقع فتقرير الجواب على الاول ان الاحكام الواقعية الواقعة في عالم الواقع
 بقاؤها في عالم التقدير كما هو مشكوك ومتردد فيه والشك والتردد ينافي الجزم فكيف
 يكون مجزوماً باعتبار التقدير وعلى الثاني ان حكم العقل على المفروض بالمقايضة غير مسلم
 لجزا ان يكون منشأ الجزم في الاحكام الواقعية الوقوع واذا فرض جريانها في عالم التقدير
 لانكون مجزومة بحيث لا يمتثل النقيض اذ القياس لا يفيد الا الظن فكيف يحكم العقل على

المفروض في الواقع جزما بالمقايضة على ما هو فيه حقيقة هذا (الثالث) من المباحث (ان الرئيس)
 اى رئيس الحكماء ابو على ابن سينا (فيد التقادير والاوزاع) المعتبرة (في تفسير الكلية)
 اللزومية والعنادية (بالتى) اى التقادير التى (يمكن اجتماعها) اى اجتماع هذه التقادير (مع
 المقدم وان كانت) التقادير (محالة) ليست بهي وجودة وممكنة (في نفسها) اى في نفس التقادير
 فمعنى قولنا كلما كان هذا انسانا كان حيوانا ان الحيوانية لازمة للانسانية على كل تقدير ووضع يمكن
 اجتماعه مع وضع الانسانية من كونه كاتباً وضاحكاً وقاعدارفاً وكون الشمس طالعة وكون النهار
 موجوداً وكون الحمار ناهقاً وكون الفرس صاعلاً وان كان بعضاً محالة في نفسها كناهقية الفرس
 وصاعلية الحمار وغير ذلك (وبين) اى الشيخ وجه هذا القيد (بانة لوعملها) اى التقادير بان
 يكون اعم من ممكنة الاجتماع مع المقدم وغيرها فيشتمل الممتنعة الاجتماع معه فيتناول الاوزاع التى
 تنافي اللزوم في المتصلة اللزومية والتى تنافي العناد في المنفصلة العنادية (يلزم) على تقدير العموم
 (ان لا يصدق كلية اصلاً) سواء كانت متصلة او منفصلة (فانه) اى الشأن (اذا فرض المقدم مع عدم
 التالى) في المتصلة اللزومية او مع عدم لزوم التالى وهذا الفرض ممكن على تقدير العموم (او مع
 وجوده) اى فرض المقدم مع وجود التالى في المنفصلة او مع لزومه ولا يستلزم التالى اى لا يستلزم
 المقدم التالى في المتصلة على الفرض المذكور فلا يصدق المتصلة اللزومية الكلية لانه لو صدقت لا
 يستلزم المقدم التالى على هذا الفرض المذكور فيلزم ح استلزام الشئ^١ لاجتماع النقيضين التالى
 وعدمه على الاول واللزوم وعدمه على الثانى (ولا ينافيه) اى لا ينافي المقدم التالى في المنفصلة
 العنادية على الفرض المذكور او وجود التالى مع المقدم يمنع المناقاة ولو عانده يلزم معاندة
 الشئ^٢ للنقيضين على الاول وكونه لازماً ومعانداً على الثانى وانما قيد الاوزاع بالمكانة الاجتماع
 مع المقدم في اللزومية والكيفية والعنادية لالانغافية الكلية الخاصة لان المعتبر فيها الاوزاع الكائنة
 في نفس الامر لا الممكنة الاجتماع والا لم يصدق الكلية اصلاً لانه يمكن ان يجتمع نقيض التالى مع
 المقدم كعدم ناهقية الحمار مع ناهقية الانسان والالكان بين المقدم والتالى ملازمة ح لا يتحقق
 التوافق في الصدق (واورد) اورد المعقق التفتار لى في شرح الشمسية (عليه بان المعال جاز ان
 يستلزم) اى هذا المعال (النقيضين) اى وجود الشئ^٣ وعدمه (وان يعاندهما) اى النقيضين (فلا
 نسلم عدم الصدق) اى عدم صدق الكلية حاصلة ان عدم صدق الكلية على الفرض المذكور غير
 مسلم بل هي صادقة لان اجتماع المقدم المعال مع عدم التالى او مع عدم لزومه في اللزومية جاز
 ان يوجب استلزامه للنقيضين لانه محال والمعال جاز ان يستلزم المعال فجاز ان يستلزم المقدم
 المعال بالفرض المذكور التالى بعدمه وهكذا لزومه وعدمه فيصدق الكلية اللزومية وكذا تعاندا
 المقدم للتالى ونقيضه في المنفصلة العنادية جاز ان يوجب تعاندا الشئ^٤ للنقيضين اذ المعال يجهز
 معانده للشئ^٥ ونقيضه وانما الاستحالة اذا كان الشئ^٦ امراً ممكننا فلا حاجة الى القيد المذكور
 (واجيب بان المراد) من قوله لا يصدق كلية اصلاً (لم يحصل الجزم) والاذعان (بصدقها) اى بصدق الكلية

(فان الامكان) الذي يعبر عنه بالجواز (لا يفيد الوجوب) أي وجوب الاستلزام وهو مراد الجزم حاصل
الجواب بتغيير الدعوى بان مقصود المدعى عدم جزم صدق الكلية لعدم صدقها اصلا ليقال ان المحال
يستلزم المحال فما المانع بصدقها ولا شك ان هذا الاستلزام تجوز لا يجزم العقل بوجوده ولا بعد مفهوما
يحصل الجزم بصدقها وهو مقصود المدعى (اقول فيجب التقييد) أي تقييد التقادير والاضاع (بالممكنات
في انفسها فافهم) أي الشئ يكون واقعة في نفس الامر عند ادعاه الجواب حاصله انه اذا لم يفد جواز
استلزام المحال للمحال جزم صدق الكلية وهو المراد فيجب تقييد التقادير بكونها ممكنات في نفس الامر
واقعة فيها مع امكان الاجتماع مع المقدم اذ حصول الجزم مبني عليه لان العقل لا يجزم في المحالات اذ هو
حاكم في عالم الواقع والمحال ليس فيه فلا يكون جازما فيما لا يفيد الدليل للمدعى وهو امكان الاجتماع
مع قطع النظر عن الامكان في نفسه (الرابع الاتفاقية قد اعتبر فيها) أي في الاتفاقية (صدق الطرفين)
أي المقدم التالي في الواقع (وقد يكتفى فيها) أي في الاتفاقية (بصدق التالي فقط) سواء كان المقدم محالا
او ممكنا (فيجوز تركيبها) أي تركيب الاتفاقية (من مقدم محال وذاك صادق) في نفس الامر كما يجوز
تركيبها من الصادقين نحو ان كان زيد حمارا كان جسمها (فان الصادق في نفس الامر باق على فرض
كل محال في نفس الامر) يعني الصادق في نفس الامر باق فيها ولو فرض المحال فيها وفرض المحال لا يمنع
صدق الصادق فيها فاذا كان المقدم محالا في نفس الامر والتالي صادقا فيها يكون مجتمعا معه ايضا
فيصدق الاتفاقية بصدق التالي فقط (صرح به) أي بذلك التركيب (الرئيس) ابو علي ابن سينا
(والحق ان التالي لو كان منافيا للمقدم) وان كان صادقا في نفس الامر (لم يصدق الاتفاقية) كقولنا
ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق (والا) أي وان صدقت الاتفاقية مع كون التالي منافيا للمقدم
(امكن اجتماع النقيضين) أي التالي ونقيضه حاصله ان صدق التالي وان كان كافيا لصدق الاتفاقية
لكنه يجب صدقه على تقدير المقدم ايضا فلا بد من ان لا يكون منافيا للمقدم اذ لو كان منافيا له لم
يصدق على تقديره لان المنافاة يمنعه فلا يصدق الاتفاقية والالزام اجتماع النقيضين ولو بطريق
الاتفاق وبما قلتم ان الصادق باق على فرض كل محال والتقدير لا يغير الشئ الوافعي فوسلم عند
عدم المنافاة بينهما وما على تقديرها فلا نسلم فلا يصدق قولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق
قال في المشيئة المنهية فان اجتماع النقيضين ولو بطريق الاتفاق محال البته وانت بعد الاملاك على
هذا لو رجعت الى ما ذكره الفاضل ميرزا جان في مبحث استلزام الدور المتسلسل مجيبا عن المنع
الذي اورده السيد السند على دليل الاستلزام عامت انه غير تام فاحفظ انتهى وتعامه مبني على
الاتفاقية العامة التي نالها منافي لمقدمها فان شئت فارجع الى مامر من تفصيل هذا المقام في
مبحث التصورات (وتسمى الاولى) أي التي طرفاها صادقين (اتفاقية خاصة) لمصوصها (والثانية)
أي التي يكتفى فيها بصدق التالي فقط (اتفاقية عامة) لصومها من الاولى مطلقا فان التي يكون
فيها صدق الطرفين يكون صدق التالي ايضا ولا يلزم من صدق التالي فقط صدقها (فيل)
القائل شارح المطالع (ان الاتفاقيات مشتملة على العلاقة) كاللزميات (لان المشيئة)

أى كون الشيء مع الشيء فى الوجود (ممكنة) لا واجبة لا مكان عدمها (فلها) أى فليجده المعية الممكنة
 (علة) تقتضى ذلك وتحتاج إليها لا مكانها فتكون ضرورية بالنظر الى تلك العلة فكان المعان
 معاولى علة واحدة فاشتملت على العلاقة كاللزومية فيلزم اندراج الاتفاقية فيها فلا بد من الفرق
 بينهما فينبه بقوله (والفرق) أى الفرق بين الزومية والاتفاقية على هذا التقدير (انها) أى العلاقة
 (فى اللزوميات) أى فى القضايا اللزومية (مشهور) مدرك (بها) أى بالبدية أو بالنظر (بغلاف
 الاتفاقيات) فان العلاقة فيها غير معلومة وان كانت واجبة فى نفس الامر فحاصل تقسيم الشرطية
 الى اللزومية والاتفاقية انه ان كان الاتصال بين المقدم والتالى بعلاقة معلومة فهى اللزومية وان
 لم يكن بعلاقة كذلك سواء علم يكن بعلاقة أو كان بعلاقة غير معلومة فهى الاتفاقية فليست العلاقة
 بين ناطقة الانسان وناطقية الحمار معلومة بل العقل اذا لاحظها يجوز الانفكاك بينهما (وفيه) أى فى
 القول باشتغال الاتفاقيات على العلاقة (نظر) واعتراض بان مجرد المعية بين الشئيين فى الوجود
 بواسطة العلة المستندة إليها لا يستند على العلاقة بينهما (لجواز ان يكون المعية اتفاقية) بحيث لا تقتضى
 تلك العلة الارتباط الافتقارى بينهما فيجوز بالنظر الى ذاتيهما الانفكاك (وسطاق العلية لا يستوجب
 الارتباط اذا كانت) أى العلة (بجهتين مختلفتين) هذا دفع توهم حسى ان يتوهم ان المعية اذا استندت
 الى العلة يكون الارتباط بين المعين متحققا بقياس من الشكل الاول بان يقال كلما تحقق احد
 المعين تحقق علية وكما تحقق علية تحقق الاخر لنحقق علية فينتج كلما تحقق احدهما تحقق
 الاخر وجه الدفع ان مطلق العلية لا يوجب الارتباط وانما يوجب علة اذا كانت لهما من جهة واحدة
 واما اذا كانت من جهتين مختلفتين فلا يوجب الارتباط اصلا بين معلوليهما فلا يكون تلازم بل تصاحب
 اتفاقى فى الوجود مع جواز الانفكاك والقياس المذكور غير منتج لعدم تكرر الحد الاوسط لان الحد
 الاوسط فى الصغرى هو تحقق العلة من جهة وفى الكبرى من جهة اخرى فلم يتكرر واو اخذ من جهة
 واحدة لم يصدق الكبرى لجواز كون العلة علة للآخرى من جهة اخرى (ولك ان تقول نحن
 نجرى الكلام بين الجهتين بان علمتهما اما واحدة لاتفاير بينهما اصلا او واحدة لكن من جهتين
 وعلى الاول يثبت التلازم واذا ثبت التلازم بين الجهتين يثبت بين المعين واما على الثانى فننقل
 الكلام الى الجهتين بان علمتهما واحدة بالاتفاير فثبت التلازم او واحدة من جهتين فيجرى الكلام
 فيهما الى غير النهاية فيلزم التسلسل فلا بد من الانتهاء الى علة بالاتفاير اصلا فيحصل المطلوب فى
 مرتبة الانتهاء لان علمتهما اذا انتهت الى واحدة يجرى الجهاى يكون متحققا معا على وجه اللازم
 غير متفك احدا عن الاخرى كما يظهر بالتأمل الصادق والفكر الفائق فلا مساع لتجويز كون
 الجهة اتفاقية فاهمهم (الخامس) من المباحث انه وقع الاختلاف بين المنطقيين فى كيفية اجزاء الانفصال
 فبعضهم (قالوا) الانفصال الحقيقي لا يمكن الا بين جزئين (اذ لابد فى الانفصال الحقيقى من الشئ مع
 نقضيه او مساوى نقضيه لتحقق التناقض) صدقا وكنبا فلو تركب من ثلاثة اجزاء مثلا فالجزء الثالث اما
 ان يكون صادقا او كاذبا فعلى الاول يكون مع الجزء الصادق فى المنفصلة الحقيقية وعلى الثانى مع

الجزء الكاذب فيها لم يعاند الاول اذا كان معه لم يعاند الثاني اذا كان معه ولا بد في الانفصال الحقيقي من المعاندة بين اجزائه فصار الثالث لخواص ثابت انه لا يمكن الا بين جزئين فان قلت يمكن التركيب من ثلاثة بان يكون الانفصال بين مجموع الثلاثة ولا يرتفع معا ليس دليل يدل على بطلانه قلت ان الانفصال الحقيقي يتركب من الشئ ونقيضه او مساوى نقيضه والنقيض لا يكون الا واحدا ولذا لا يكون التركيب فوق الاثنين ولك ان تقول انه لا يجوز ان يتركب من الشئ ومن شيئين كل واحد منهما اغص من نقيضه (بخلاف مانعة الجمع) فانه يتركب من ثلاثة اجزاء ايضا كقولنا هذا الشئ اما حجر او شجر او حيوان (لا يقال قد يكون المنفصلة ايضا ذات اجزاء كثيرة متناهية كقولنا هذا العدد اما زائد او ناقص او مساو او غير متناهية كقولنا هذا العدد اما اربعة او خمسة او ستة الى غير النهاية لا نناقول هذه القضية في الظاهر وان كانت منفصلة حقيقية مركبة من اجزاء كثيرة لكن في الحقيقة منفصلة مركبة من حملية ومنفصلة اذ معناها اما ان يكون هذا العدد زائدا واما ان يكون ناقصا واما ان يكون مساويا الا انه بسبب حذف احد حر في الانفصال توهم تركيبها من ثلاثة اجزاء وليس كذلك (وما نعت الخاو) يعنى بخلاف مانعة الخلو فانها ايضا تتركب من ثلاثة اجزاء كقولنا هذا الشئ اما لا حجر ولا شجر ولا حيوان (ودع جماعة) من المنطقيين (الى ان الانفصال مطلقا) سواء كان حقيقيا او مانعة الجمع او مانعة الخلو (لا يحصل الامن اثنين لا يزيد منهما) بان يكون ثلاثة او اربعة (ولا انقص) منهما بان يكون واحدا واستدلوا بان الانفصال لا بد فيه من تغاير بين الطرفين كما هو الظاهر فاذا تتركب من فوق الاثنين مثلا من ثلاثة اجزاء وفرض واحد منهما احد طرفيه فالطرف الاخر اما الثاني او الثالث او احدهما لاعلى التبعين فان كان الاول فيتم الانفصال بالاول والثاني وان كان الثاني فيتم الانفصال بالاول والثالث ويصير الثالث على التقدير الاول زائدا والثاني على تقدير الثاني زائدا بل بلا فائدة وان كان الثالث في الحقيقة الانفصال بين الحملية والمنفصلة لا بين الاجزاء الثلاثة فلا يكون الا بين الشبهتين وهو المظ (ومثل كل مفهوم اما واجب او ممكن او مستمتع) في الحقيقة ومثل هذا الشئ اما ان يكون شجرا او حجرا او حيوانا في مانعة الجمع ومثل هذا الشئ اما ان يكون لا شجرا ولا حجرا ولا حيوانا في مانعة الخلو وكل منها (مركب من حملية ومنفصلة) هذا دفع ان هذه القضية منفصلة حقيقية مركبة مما فوق اثنين فانتهى ما قال جماعة من ان الانفصال مطلقا لا يكون الا بين اثنين ووجه الدفع ان هذه القضية وان كانت في الظاهر مركبة من ثلاثة اجزاء لكنها في الحقيقة مركبة من اثنين احدهما حملية والاخر منفصلة اذ حاصل معناها كل مفهوم اما واجب او كل مفهوم اما ممكن او مستمتع الا انه اما حذف احد حر في الانفصال توهم التركيب من ثلاثة اجزاء ويمكن ان يقال انها مركبة من حاديتين ثابتيهما مرددة المحمول بان يكون معناها كل مفهوم اما واجب واما كل مفهوم ممكن او مستمتع وفي اللفظ ان كان مغايرا للاول في الحال لكنه في الحال واحد ومزج هذا في الواقع الى ان اما كل مفهوم واجب ولا فان لم يكن فهو اما ممكن او مستمتع فبذلك منفصلة مانعة الخلو متساوية لنقيض الحملية الا انه حذف واقرب مقامه (وزعم بعضهم) اى بعض المنطقيين (انه) اى

الانفصال (مطلقا) سواء كان حقيقيا او مانعة الجمع او مانعة الخلو (يمكن تركبه) اى تركيب الانفصال (من اجزاء فوق اثنتين) لان الامثلة المذكورة شاهدة عليه وصر فيها عن الظاهر تكلف (والحق) في المذاهب المذكورة (هو) اى الحق المذهب (الثاني) وهو عدم جواز التركيب مطلقا من فوق اثنتين وعليه شارح المطالع (لان الانفصال نسبة واحدة) لا متعددة (والتسوية الواحدة لا تتصور الا بين اثنتين) فالانفصال مطلقا لا يتصور الا بين اثنتين لا ازيد ولا انقص فالاجزاء اذا زادت على اثنتين لم يبق الشرطية واحدة كما اذا تعدد الموضوع والمحمول يتعدد العملية لان النسبة بين الامور المتكثرة لا يكون الامتثالة لا واحدة فالشرطيات التى فيها اجزاء زائدة على اثنتين كما فى الامثلة المذكورة منفصلات متعددة او مركبة من عملية ومنفصلة (وما قبل) القائل الفاضل اللاهورى السياتكوتى (انه) اى الشأن (فيه) اى فى الدليل المذكور (مصادرة على المطلوب) وهو جعل الدليل عين المدعى بحيث لا يكون التقاير بينهما (لانه) اى القائل المستدل (ان اراد كل نسبة واحدة انفصالية او غيرها) لا تتصور الا بين اثنتين (فيها) اى المراد (محل النزاع) بين المتكبر والمقر اذ المتكبرى مشتبه على المدعى فمن ينكر ان النسبة الانفصالية لا تتصور الا بين اثنتين كيف يسلم هذه الكلية (والا) اى وان لم يرد العموم بل اراد ان غير النسبة الانفصالية لا يتصور الا بين اثنتين (فلا ينفع منه) اى الارادة للمطلوب اذ المطلوب ان النسبة الانفصالية لا تتصور الا بين اثنتين ولم يثبت بالدليل لعدم اندراجها تحتها فحاصل ان هذا الدليل غير تام لان فيه توقف الدليل على المدعى اذ العلم بكبراه موقوف على العلم بالمدعى لان العلم بان كل نسبة واحدة سواء كانت اتصالية او انفصالية لا تتصور الا بين اثنتين موقوف على العلم بان النسبة الانفصالية لا تتصور الا بين اثنتين فينوقف الدليل على المدعى والمدعى موقوف عليه فبلى لم النور (فمدفوع بما اى بالجواب الذى (يدفع به) اى بذلك الجواب (لزومها) اى لزوم المصادرة (فى كبرى) الشكل (الاول) يعنى كما يورد يلزم المصادرة فى كبرى الشكل الاول ويجاب بجواب يدفع هذه المصادرة ايضا وتقرير المصادرة هناك ان كلية الكبرى موقوفة على النتيجة والنتيجة موقوفة عليها فبلى لم المصادرة مثلا فى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وعلم كل متغير حادث موقوف على العلم بكون العالم حادثا لانه من جملة المتغير والعلم به موقوف على العلم بهذه الكلية والجواب عنها بالفرق بين الاجمال والتفصيل اى العلم بالنتيجة موقوف على العلم بالاجمال وهو كلية الكبرى مع قطع النظر عن خصوصية ذات الاصغر ولا يتوقف علم هذه الكلية على علم هذه الخصوصية فكما يجاب هناك كذلك يجاب ههنا بان علم الخصوصية بان النسبة الانفصالية لا تتصور الا بين اثنتين موقوف على العلم بالعموم وهو كل نسبة واحدة لا تتصور الا بين اثنتين وعلم العموم لا يتوقف على العلم بهذه الخصوصية (فتأمل) قال فى الحاشية فيه اشارة الى ان هذا الدفع انما يتم او اعترض بلزوم المصادرة واما لو اعترض على منع كلية الكبرى بان يقال انها نظرية لا بد لها من دليل فلا يتم بل لا بد من التمسك بدلائل او دعوى بداهته انتهى حاصل ان الدفع بالجواب الذى يدفع لزوم المصادرة فى كبرى

الشكل الاول ينم لو اعترض بلزوم المصادرة كما قال القائل واما اذا اعترض باننا لانم ان كل نسبة واحدة انفصالية كانت او غيرها لا تتصور الا بين اثنين اذهو نظرية ولا بد لاثبات النظرى من دليل فالرفع بالجواب المذكور غير تام كما هو الظاهر بل لا بدح للرفع من التمسك بدليل يثبت بها هذه الكلية او دعوى بدعيته بان يقال هذه الكلية بدعية غير محتاجة في اثباتها الى دليل فافهم ولما بين المصنف روح السكينة فرع عليه بيان الكيفية وقال (الحقيقية المنفصلة لا تتركب الا من قضية ومن نقيضها) اى نقيض هذه القضية (او من مساوية) اى مساوى نقيض قضية كقولنا اما هذا العدد زوج اوليس بزواج اذ في الحقيقة يكون الثنائى بين جزئيهما صدقا وكذا معا فيستلزم كل واحد من جزئيهما نقيض الآخر لا امتناع الجمع بينهما ويستلزم نقيض كل واحد عين الآخر لا امتناع الخلو عنهما فان كان احد جزئيهما نقيض الآخر فلا شك في صدقها وان لم يكن فلا بد من ان يكون مساويا لنقيض الآخر والا لم يصدق الحقيقية اذ حيث لا يغلو من ان يكون مقابل احد جزئيهما مباينا لنقيضه او اعم واخص منه فان كان الاول لم يبق الثنائى بين اجزاء الحقيقة كذلك باو يرتفعان معا لان القضية اذا ارتفعت يصدق نقيضها فارفع المبادئ له فيلزم ارتفاع جزئى الحقيقة وهما القضية ومباين نقيضها ويجمعهان معا فيهما اذا ارتفع نقيض القضية ووجد المبادئ مع القضية فيلزم اجتماع جزئى الحقيقة فلم يبق الحقيقة عينية وان كان الثاني فيمكن الاجتماع لان اعم من النقيض يجوز صدقه بدون النقيض فيمكن صدقه مع القضية فيجمعهان وان كان الثالث فيمكن الارتفاع اذ يعبرز كذب القضية والاخص من النقيض بدون النقيض فيوجب النقيض ولم توجد القضية والاخص من نقيضها فيرتفعان معا ولا بد في الحقيقة من عدم الاجتماع وعدم الارتفاع وهما لا يوجدان الا بين القضية ونقيضها او مساوية فلا يتركب الا من قضية ومن نقيضها او مساوية وهو المطلوب (لا يقال ان قولنا اما هذا العدد زوج اولازوج منفصلة حقيقية وليست بمركبة من قضية ونقيضها ولا مساوية بل مركبة منها ومن الاخص من نقيضها اذهى مركبة من حملية ومعدولة وهى اخص من السالبة البسيطة التى نقيضها وهى قولنا العدد ليس بزواج لاننا نقول ان القضية الثانية مساوية لنقيض الاول فان الموجبة المعدولة مساوية للسالبة البسيطة عند وجود الموضوع وهما كذلك لاتحاد الموضوع بين الموجبة الاولى والثانية اذ لا يصدق قولنا هذا العدد ليس بزواج عند عدم الموضوع لا امتناع الاشارة بهذا الى المعلوم بالحكم بسلب الزوجية من العدد المعلوم ليس نقيضا لقولنا هذا العدد زوج فافهم (ومانة الجمع) تتركب (منها) اى من قضية (ومما) اى من قضية اخرى (هو) اى القضية وذلك كمر الضمير باعتبار لفظ الوصول (اخص من نقيضها) اى من نقيض هذه القضية لان مقابل احد جزئيهما ان كان نقيضه او مساوية صارت حقيقة وان كان اعم او مباينا جاز الجمع بينهما كما عرفت فلم يبق الا كونه اخص من نقيضها كقولنا هذا الشجر اما شجر او غير شجر اخص من نقيض شجر لوجوده فيه وفى غيره (ومانة الخلو تتركب منها) اى من قضية (ومما هو) اعم من نقيضها لانه اذا لم يكن اعم فلا يغلو من ان يكون اخص منه او مساويا او مباينا فعلى الثاني يكون

حقيقية وعلى الاول والثالث يمكن الارتفاع معافلم يبق مانعة الخلو (هذا) اى خذ واحفظه فيها اسم
فعل وذال اسم اشارة بمعنى خذ ويجوز ان يكون اسم اشارة مع حرف التنبيه وخذ مخدوف وهذا
مفعوله (السادس) من المباحث (ان منهم) اى من المنطقيين (من ادعى اللزوم الجزئى بين كل امرين)
سواء كان بينهما علاقة اولاً (حتى) ادعى اللزوم (بين النقيضين) وقال احد النقيضين قد يكون لازماً
للاخر واذا كان كذلك (فلا يصدق السالبة اللزومية) التى حكم فيها بسلب اللزوم (بل) لا يصدق
(الموجبة الحقيقية) المنفصلة التى حكم فيها بالتنافى بين الجزئيين على جميع التقادير (بل) لا يصدق
(الاتفاقية) التى حكم فيها بالاتفاق المعض (الكليات) قال فى الحاشية بالرفع صفة للثلاث المذكور اى
لا يصدق الكلية من هذه القضايا الثلاث واما صدق الجزئية فلا مانع له اما عدم صدق السالبة اللزومية
الكلية فلانها يحكم فيها بساب اللزوم على جميع التقادير واذا كان اللزوم الجزئى بين كل امرين
يثبت اللزوم بينهما على بعض التقادير فكيف يصح الحكم بسلب اللزوم بينهما على جميع التقادير
واما عدم صدق الموجبة الحقيقية فلانها يحكم فيها بالتنافى على جميع التقادير واذا ثبت اللزوم على
بعضها فلا يكون التنافى على جميعها واما عدم صدق الاتفاقية فلانها يحكم فيها بالاتفاق المعض بين
الجزئيين على جميع التقادير من غير لزوم فاذا ثبت اللزوم على بعضها لم يبق الاتفاق المعض على
جميعها وايضا قال فى الحاشية وانت لو تدبرت البحث الثانى من التتمة وتذكرت ما فيه علمت ان ههنا
يرد ما برد لسن الامر سهل انقضى قبل والايراد الذى يظهر من تذكر البحث الثانى من التتمة وهو
ان اللزوم بين الشئيين لا ينافى الانفصال بينهما لجواز ان يكون المقدم محالطرد النقيضين فيصدق
اللزوم والامحال يستلزم المتنافيين وقبل فى سهولة الامر انه لا يحسم مادة الاشكال كما هو ظاهر
(وبرهن عايه) اى استدلل على اللزوم الجزئى بين الامرين (بالشكل الثالث وهو) اى الشكل الثالث
(كلما تحقق مجموع الامرين تحقق احدهما) اى احد الامرين (وكما تحقق مجموع الامرين تحقق
الاخر) منه فإنتج بعد حذف الحد الاوسط قد يكون اذا تحقق احد الامرين تحقق الاخر (بل) برهن
عليه (بالاول) اى بالشكل الاول (بعكس الصورى) بان يؤخذ عكس صغرى الشكل الثالث هكذا
قد يكون اذا تحقق احدهما تحقق المجموع وكلما تحقق المجموع تحقق الاخر فينتج قد يكون اذا تحقق
احدهما تحقق الاخر وهذا هو اللزوم الجزئى بينهما وما قيل ان الصغرى اتفاقية لعدم العلاقة فلا ينتج
اللزومية مدفوع بان صغرى الشكل الاول عكس صغرى الشكل الثالث وهى لزومية وعكس
اللزومية لزومية فيكون لزومية فينتج لزومية وقد يجاب عن البرهان بان صغرى الشكل الثالث
ايضا اتفاقية لان اللزوم عن جانب الكل المجزئ غير ظاهر اذ الكل ايسر علة موجبة للجزء ولا
العكس ولا معلولى علة واحدة بحيث يوجب الاقتضاء بينهما وليس المجموع جزءاً اخبراً للعلة
النامة لاحدهما ولا بالعكس بل احدهما علة نافعة لمجموع الجزئيين والعلة النافعة لا تستلزم معلولها
لاقتفاء جهة اللزوم (فراهم التفتى عنه) اى قصد الخلاص عن هذا الاشكال برد ما برهن به
عليه (بعض المحققين) كشارح المطالع (بان المجموع انما يستلزم الجزء لو كان لكل من

الاجزاء مدخل في الاقتضاء) اى اقتضاء المجموع للجزء ضرورة ان لكل من الاجزاء دخلا في تحقق المجموع فبالاولى ان يكون له دخل في اقتضائه وتأثيره (ومن البين) اى الظاهر (ان الجزء الآخر لادخل له) اى لذاك الجزء (فيه) اى في الاقتضاء (بل يجرى) هذا الجزء (يجرى الحشو) اى اللغو فان الانسان واللاانسان مثلا لا يستلزم الانسان ولا اللاانسان (حاصله ان المجموع انما يستلزم الجزء لو كان لكل واحد من اجزائه مدخل في اقتضاء ذلك الجزء اذ كل واحد من الاجزاء له دخل في تحقق المجموع فبالاولى ان يكون له دخل في اقتضائه وتأثيره ومن البين ان الجزء الآخر لادخل له في اقتضاء المجموع وذلك الجزء بل وقوعه في الاستلزام وقوع اجنبى يجرى مجرى الحشوفان الانسان واللاانسان لا يستلزم الانسان ولا اللاانسان نعم المتلازمان متصادقان بحسب الالتزام لكن الكلام في اللزومية في نفس الامر هذا ما افاده شارح المطالع ومعنى قوله المتلازمان متصادقان بحسب الالتزام اه ان الموضوع لو التزم وجوده يتحقق الملازمة بين الكل وكل واحد من الجزئين ضرورة ان لكل واحد منهما دخلا في وجوده ولو وجوده دخل في الاقتضاء المذكور لكن يجوز ان يكون وجوده محالا فلا يكون اللزوم بينهما في نفس الامر والكلام فيه بحسب نفس الامر فتلخيص الكلام انه ان اريد من استلزام الكل للجزء الكل من حيث هو باعتبار الجزئين ليستلزم الجزء كما في قولنا كلما وجد الجسم وجد الهيولى والصورة بمعنى ان لكل واحد من اجزائه بذاته دخل في الاستلزام فمسلم لكن تحققه في جميع افراد المجموع ممنوع وان اريد ان الكل يستلزم الجزء سواء كان لكل واحد من اجزائه دخل بذاته اى بلا واسطة ام لا فتكرر الاوسط في الشكل المذكور ممنوع فان المجموع في الصفرى وهو قولنا كلما تحقق مجموع الامرين تحقق احدهما يجوز ان يستلزم باعتبار جزء واحد ولا دخل فيه لجزء آخر وفى الكبرى وهى قولنا كلما تحقق مجموع الامرين تحقق الآخر باعتبار الجزء الذى هو غيره وهذا ليس باستلزام حقيقة وانما هو متكرر في القول فالمجموع من النقيضين ليس بمستلزم للجزء حقيقة اذ المستلزم لاحدهما ليس الامر الاخر ولا المجموع اذ لا دخل للجزء الاخر بل المستلزم هو نفسه ولا يتكرر الاوسط لان المراد في الصفرى احد الجزئين وفى الكبرى الجزء الاخر فحينئذ وقوع الجزء الاخر حشوفالمجموع من حيث هو مجموع لا يستلزم بل انما يستلزم باعتبار احد الجزئين والتفصيل في شرح جدى مولانا عبدالحق قدس سره (فيه) اى في النقض نظر وهو (ان اللزوم بين الشئيين لا يقتضى الاقتضاء) بان يكون الملزوم مقنضيا لل لازم (والتاثير) بان يؤثر احدهما في الاخر اذ ليس كون الملزوم مقنضيا ومؤثرا في اللازم ضروريا فضلا من ان يكون لاجزائه اقتضاء وتأثير فيه (فانه) اى اللزوم (عبارة عن امتناع الانفكاك) بين الملزوم واللازم وان لم يؤثر الملزوم في اللازم (فارتباط الامرين) اللذين بينهما لزوم (بهذا النمط) اى بطريق امتناع الانفكاك (كافى فيه) اى في اللزوم حاصله ان استلزام الكل للجزء مما لا يقبل النزاع فانه انما يصير بامتناع

الانفكاك ولا شبهة في امتناع انفكاك الجزء عن الكل ومن المعلوم ان الكل ليس بعلة للجزء بل
 الامر بالعكس فكيف يكون الاقتضاء والتاثير فيما نحن فيه فالقول بان يكون للجزء دخل في
 اقتضاء الكل له وتاثيره فيه امر زائد لا فائدة فيه والقول الفصيل في هذا المقام منقول في بعض
 الشروح ولمضافة التطويل تركناه (قال الشيخ) ابن سينا (اذا فرض المقدم مع عدم التالي
 استلزم عدم التالي فقال) اى الشيخ (يستلزم المجموع للجزء) تايد لكلام الناظر وتقوية له
 بما قال الشيخ من ان المقدم اذا فرض مع عدم التالي استلزم عدم التالي ولم يقيد بشئ من الاقتضاء
 والتاثير فعلم منه استلزام المجموع للجزء بدون الاقتضاء والتاثير وكانه قال باستلزام المجموع
 للجزء بدون الاقتضاء والتاثير فاندفع التفصيص وثبت اللزوم الجزئى (ورام التفصيص بعضهم) اى بعض
 المنطقيين (بانا لانهم تلك الكلية) وهى كلما تحقق مجموع الامرين تحقق احدهما (لجواز استعالة
 المجموع) بان يكون المجموع محالا كمجنوع الانسان والانسان (فعلى تقدير ثبوته) اى ثبوت
 هذا المجموع (بنفاك من الجزء) ولا يلزم من تحققه تحقق الجزء لاستلزام المحال محالا فلا يصدق الكلية
 (وهو) اى التفصيص بهذا الجواب (الحق) اذ لا يرد عليه شئ ولك ان تقول ان مناط اللزوم نفس
 اقتضاء اللزوم لامتناع انفكاك اللازم سواء كان اللزوم محالا او ممكنا يقتضى ان لا ينفك عن الاجزاء
 وان كان فى الاول على سبيل التجويز فيفيد اللزوم الجزئى على سبيل التجويز ايضا فلا يكون تلك
 الكلية مجزومة وهذا القدر يكفى للمعتد وان ادعى بانه يجوز ان يكون هذا الاستلزام
 بطريق الوجوب فلا يقيد المعتدور لكن هذا الادعاء مكابرة ضرورة ان الاستلزام بين المتنافيين
 ان صح لا يفيد الوجوب كما يظهر بالتأمل فتأمل (بقى شئ وهو) اى الشئ (انا ندعى ذلك
 اللزوم) اى اللزوم الجزئى (بين كل امرين واقعيين) ثابتين فى نفس الامر موجودين فى الواقع
 (ونبرهن عليه) اى على ذلك اللزوم (باخذ تلك الكلية) وهى كلما تحقق مجموع الامرين تحقق
 احدهما (باعتبار التقادير الواقعية) هكذا كلما تحقق مجموع الامرين فى الواقع تحقق احدهما
 فيه وكلما تحقق مجموع الامرين فى الواقع تحقق الاخر فيه فينتج قد يكون اذا تحقق احدهما
 فى الواقع تحقق الاخر وهذا هو اللزوم الجزئى بين الامرين الواقعيين على بعض التقادير
 الواقعية ولا مسامح للمنع فيه واذا ثبت هذا (فيبطل الاتفاقية الكلية الخاصة) التى حكم فيها بصدق
 الطرفين بان يصدق التالى على جميع تقادير المقدم فى الواقع من غير علاقة اذ ثبوت اللزوم على
 الجزئى على بعضها يبطلها بالجملة (فتأمل) قال فى الحاشية فيه اشارة الى ان الحكم فى الاتفاقية الخاصة
 بصدق التالى على جميع تقادير المقدم باعتبار الواقع واللازم حينئذ صدق التالى على جميع
 التقادير الواقعية للمقدم وبينهما فرقا لا يغنى وفيه ما فيه انتهى (حاصل ان الاتفاقية الخاصة يحكم
 فيها بصدق التالى على جميع تقادير المقدم باعتبار الواقع وان لم يكن ذلك التقدير واقعة فى
 نفسها واللازم على تقدير اخذ الكلية باعتبار التقادير الواقعية صدق التالى على جميع التقادير
 الثابتة فى الواقع الممكنة الاجتماع مع المقدم وبين هذين المعنيين فرق فانه فى الاول

الواقع طرفي للمقدم لا التقادير بخلاف الثاني فان الواقع فيه طرفي التقادير وفي الاول عموم
التقادير وفي الثاني الخصوص فاللزوم الجزئي على التقادير الواقعية لا يبطل الاتفاقية الخاصة
المعتبرة فيها التقادير باعتبار الواقع نعم لو كان اللزوم على بعض التقادير باعتبار الواقع
يبطلها وقوله وفيه ما فيه اشارة الى انا نأخذ الكلية باعتبار التقادير الواقعية والحكم في الاتفاقية
الخاصة بصدق الطرفين باعتبار التقادير الواقعية بدون العلاقة واذا ثبتت اللزوم الجزئي على
بعضها بطل الاتفاقية ولا يخفى ما فيه (والاولى ان يقال في توجيهه ان التقادير الواقعية بعض
من التقادير التي باعتبار الواقع والسلب الجزئي رافع للايجاب الكلي فاللزوم الجزئي باعتبار
التقادير الواقعية ايضا ينافي الاتفاق الماحض الكلي بهذا المعنى والفرق غير نافع فافهم *
(فصل في التناقض) الذي هو من احكام القضايا (كل امرين) سواء كانا فردين او قضيتين
(احدهما) اي احد عشرين الامرين (رفع) الامر (الاخر فهما) اي فهذان الامر ان (نقيضان)
بان يكون كل واحد منهما نقيض الاخر والمرفوع نقيض الرفع والرفع نقيض المرفوع (ومن ثمة)
اي من اجل كون كل امرين اذا كان احدهما رفع الاخر فهما نقيضان (قالوا) اي المنطقيون (ان
التناقض من النسب المتكررة) وهي عبارة عن نسبة مقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي مقولة
بالقياس الى الاولى ويقال لها الاضافة كالاشرة والقرب والبعد والابرة والبنوة (فان قلت ان
المشهور نقيض كل شيء رفعه فلا يكون من النسب المتكررة) قلت تسامحوا في العبارة وصرحوا
بما قالوا الا يقال ان تفريع كون التناقض من النسب المتكررة على كون كل من الرفع والمرفوع
نقيضا يقتضي عدم كونه منها على تقدير كون الرفع نقيضا للايجاب دون العكس مع انه
ليس كذلك بل يكون على هذا التقدير ايضا من النسب المتكررة فان كون الشيء رفعاً شيئاً
لا يتصور بدون ان يكون الاخر مرفوعاً وكونه مرفوعاً لا يتصور بدون ان يكون الشيء رفعاً
له وان لم يسم المرفوع نقيضا لانا نقول ليس المراد ان فواهم لا يستقيم الاعلى غير ذلك بل
المراد يستقيم على هذا وان كان مستقيماً على غير ذلك ايضا (و) قالوا (ان لكل شيء نقيضا واحداً)
وقال في الحاشية فان الكلام في النقيض الصريح والافيجوز تعدد اللزوم المساوي ولم ينكره
احد انتهى (يعني ان الكلام في النقيض الصريح بانه واحد او متعدد وان لم يرد النقيض الصريح
بل اعم منه ومن اللزوم المساوي له فيجوز تعدد النقيض بتعدد اللزوم المساوي لم ينكره احد
بل هو مسلم الثبوت عند كل احد فالرفع الواحد لا يكون الارفعاً للواحد وهو نقيضه وكذا المرفوع
لا يكون رفعه الا واحداً وهو نقيضه وظاهر هذا يقتضي توفيق وحدة النقيض على كون المرفوع
والرفع نقيضين مع انه ليس كذلك بل من يقول بكون الرفع فقط نقيضا يقول بوحدة النقيض
ايضاً الا ان يوجه بالتوجيه السابق فتدكره (وما قيل ان التصورات لانقائضها) اي التصورات
(فوه بمعنى آخر) هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المنطقيين قالوا ان التصورات لانقائضها
وما قال المصنف رحمه الله يدل على انهم قالوا لا بد من النقيض لكل شيء حتى التصورات

فما وجه الموافقة بين القولين وجه الدفع ان ما قيل ان التصورات لا تنقائض لها ليس المراد منه نفي
التناقض لها بالمعنى الذى ذكره المصنف رحمه الله وهو كل امرين احدهما رفع الاخر فهما تقيضان
فان مفهوم الفرس نقيض مفهوم الالافرس وبالعكس بل المراد منه معنى آخر كما قال في الحاشية
وهو التدافع فى التحقق قاله المتكلمون وعليه بنوا تعريف العلم بانه صفة توجب لمعلمها تمييزا بين
المعاني ولا يَحتمل النقيض كما فى شرح المواقي انتهى (حاصله ان التناقض المنفى فى التصورات بمعنى
التدافع فى التحقق وهو نمانع القضيتين صدقا وكذبا وبهذا المعنى لا يوجد فى التصورات وهذا
معنى آخر غير المعنى الذى ذكره اولاً ولا مبالغ لفيه فى التصورات فالتناقض فيها بان يعتبر
مفهومات منها فى نفسه بدون صدقه على شىء ويضم اليه المنفى فيحصل مفهوم آخر وهو نقيضه ولما
لم يعتبر فيه الصدق على شىء اصلاً لم يوجد التناقض الذى يحسبه فيها وهو يوجد فى القضايا
ولا تنقائض بهذا المعنى للتصورات قوله قاله المتكلمون اى قال هذا المعنى المتكلمون وعلى هذا المعنى
بنوا تعريف العلم بانه صفة اى امر قائم بالغير يوجب تلك الصفة اى الامر القائم بمعلمها اى
بموضوعها تمييزاً بين المعاني اى بين ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الطاهرة ولا يَحتمل النقيض
اى لا يَحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز والعلم على قسمين تصديق بقينى ولا شك فى عدم
احتماله النقيض وتصور فهو ايضا لا يَحتمل النقيض اذ لا نقيض له بهذا المعنى المذكور
والذين قالوا لا تنقائض للتصورات بينوا ذلك بان المتناقضين هما المفهومان المتماثلان لذاتيهما
ولا تمانع فى التصورات فان الانسان والالافرس والالافرس مثلاً لا تمانع بينهما الا اذا
اعتبر ثبوتيهما لشيء فيحصل منهما قضيتان متناقضتان نحو زيد انسان وزيد ليس بانسان والتمانع
بينهما انما هو بملاحظة النسبة الارباعية والسلبية بعد رعاية شرائط التناقض فصارتا تصديقين فوجد
التناقض بين التصديقات لا التصورات والاطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء اخذت تلك
الاطراف بمعنى السلب والعدول كما وقع فى بعض الكتب مجاز مبنى على هذا التأويل ولو قيل
المتناقضان هما المفهومان المتماثلان لذاتيهما سواء كان التناقض فى التحقق او الانتفاء كما فى
القضايا او فى المفهوم بانه اذا فليس احد المفهومين الى الآخر كان اشد بعداً مما سواء مفهوم الفرس
والالافرس ومعنى ان رفع كل شىء نقيضه اعم من أن يكون رفعه فى نفسه او رفعه عن شىء فيوجد
التناقض بالمعنى الواحد المذكور فى التصورات والتصديقات فالنزاع لفظى مبناه على تفسير معنى
التناقض فافهم واحفظه (وهنا) اى فى مقام التناقض (شك وهو) اى الشك (انا اذا) اخذنا جميع
المفهومات) سواء كانت موجودة او معدومة (بعيد لا يشذ عنها) اى عن الجميع (شىء) وهو مفهوم
من المفهومات بل يؤخذ كلها اجمع (فرفعه) اى رفع ذلك الجميع (نقيضه) اى نقيض الجميع (وذلك)
الرفع الذى هو نقيضه (داخل فى الجميع) بناء على الفرض المذكور لانه من جملة المفهومات واخذ
جميعها فيؤخذ الرفع ايضا لانه جزء من الجميع كله واذا كان الرفع الذى هو الجزء نقيض الجميع (فيلزم
كون الجزء نقيض الكل وهو) اى كون الجزء نقيض الكل (محال) لان جزء الشىء يكون مقوماً له

و يقضى الجمعية معه والنقيض يقضى عدمه (ومثله) اى مثل الشك المذكور (يورد على تفابير النسبة للمتسبين) وتأخر النسبة عنهما نقريره ان المنطقيين قالوا ان النسبة متغيرة للمتسبين لا يكون عينا ولا جزأ من احدهما واذا اخذ جميع المفومات بحيث لا يترك عنها شئ ونسبنا هذا الجميع الى جزئه يتحقق النسبة بينه وبين الكل وتلك النسبة داخلة في الجميع الذى هو الكل فصار هو احد المتسبين فلا يكون النسبة ههنا متغيرة للمتسبين بل جزأ لاحدهما فبطل القول بتفابير النسبة للمتسبين ونعير الابرار على قولهم ان النسبة متأخرة عن المتسبين بانه اذا اخذ جميع المفومات بحيث لا يشئ منها فلا شك ان لهذا الجميع نسبة الى كل واحد واحد من اجزائه وهذه النسبة داخلة في الجميع على الفرض المذكور وجزئه والجزء يكون مقدما على الكل فيكون النسبة مقدمة على احد المتسبين فبطل القول بتأخرها عنها (وحله) اى حل الشك المذكور (ان اعتبار جميع المفومات لا يقضى) هذا الاعتبار (عند حد) لا يتجاوز عنه (وعدم الزيادة يقضى الوقوف الى حد بحيث لا يتجاوز عنه) (فاخذ الجميع كذلك) يعنى بحيث لا يشئ عنه شئ ولا يتجاوز (اعتبار للمتباينين) اى عدم الشئ ووجوده (حاصل ان المفومات غير متناهية بالقوة يعنى انها لا تقف عند حد كاجزاء الجسم المتصل عند الحكماء ومراتب الاعداد لا تقف عند حد فاخذ المفومات بحيث لا يشئ عنها شئ موجب لعدم الزيادة والوقوف عند حد لا يمكن الزيادة عليه فيكون متناهية فاخذها كذلك اعتبار المتباينين وهو التناهي وعدمه اذ عدم الشئ يمتنع عدم إمكان الزيادة والتناهي وكون المفومات غير متناهية يقضى إمكان الزيادة وعدم التناهي فالفرع مشتعل على المتباينين واعتبار المتباينين محال فلا يكون لهذا المجموع مصداق حتى يكون كلاسليه جزأ منه وائمس في الذهن الا المفهوم الاختراعى المركب من المتباينين وهو محال في الخارج فجاز ان يستلزم محالا فلا يلزم الخلف ويستنبط من هذا المقال جواب عن تعيرير الابرار على تأخر النسبة عن المتسبين فافهم وقد يجاب بان الجزئية والنقيضية من جتين مختلفتين فالرفع من حيث انه مفهوم من المفومات جزأ داخل فيها ومن حيث انه رفع لذلك المجموع نقيضه وكذا النسبة حيث انها آلة لملاحظة حال الجزء والكل متأخرة عن الطرفين ومن حيث انها ملحوظة بعنوان مفهوم النسبة داخل في الجميع (فتدبر) لعل اشارة الى ما قبل من ان كون اعتبار المفومات من حيث الاجمال وافقة عند ادلائنا في كون اعتبار المفومات من حيث التفصيل بحيث لا يقف عند حد ولما اراد ان يبين تناقض القضايا فقال (وتناقض القضيتين اختلافهما) اى اختلاف القضيتين (بعيى يقضى لذاته صدق كل واحدة) من القضيتين (كذب الاخرى وبالعكس) اى كذب كل واحدة منهما صدق الاخر فالضمير في لذاته في هذه العبارة راجع الى الصدق لا الى الاختلاف اذ لا معنى له كما قال شارح المطالع انه ربما يقع في عباراتهم اختلاف القضيتين بحيث يقضى لذاته صدق احدهما كذب الاخرى وعينئذ يكون الضمير في لذاته راجعا الى الصدق لا الى الاختلاف اذ لا معنى له انتهى كلامه يعنى لا معنى لعود الضمير في لذاته الى الاختلاف لان المقضى في هذه العبارة هو الصدق لا الاختلاف

والافتضاء صفقه ولا معنى لان يكون صفة الشئ ثابتة اغيره بالذات لاله كما لا يخفى وما وقع في عبارة البعض من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما كذب الاخرى او بحيث يلزم لذاته من صدق كل نذب الاخرى فالضمير فيها عائد الى الاختلاف اذ المقتضى هو لا غير والصدق والكذب مقتضياه والمص رحمه الله عدل عنه للاحتراز عن المسامحة لان قوله لذاته معناه لصورته والاختلاف لا صورة له وانما هي للقضية والصدق والكذب وان كانا مثل الاختلاف لكن لما لم يكونا خارجين عن القضية صار عالجا كحال القضية فالمراد منه ان صورة صدق كل منهما مع قطع النظر عن خصوصية المراد تقتضى صورة كذب الاخرى وبالعكس كذلك فخرج عنه زيد انسان وزيد ليس بناطق لانه وان كان يستلزم صدق كل منهما كذب الاخرى لكن لذاته بل بواسطة استلزام كل منهما نقيض الاخرى وكذا خرج اختلاف الموجبة السالبة السالبة السالبة نحو كل انسان ناطق ولا شئ من الانسان بناطق واختلاف الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية نحو بعض الانسان ناطق وبعضه ليس بناطق فان صدق كل منهما وان اقتضى كذب الاخرى وبالعكس لكن هذا الاقتضاء ليس لصورتهما بل لخصوصية المادة لتخلفها في نعر كل حيوان انسان ولا شئ من الحيوان بانسان ونحو بعض الحيوان انسان وبعضه ليس بانسان فان القضيتين الاوليين كاذبتان والثانيتين صادقتان فلا يكون هذا الاختلاف بحيث يقتضى صدق كل كذب الاخرى بالذات لانه لم يوجد في جميع المواد فعلم ان ما وجد في بعضها انما هو بخصوصها لا بالذات (وذلك) اى الاختلاف (حاصل بالايجاب والسلب) بان يكون احدى القضيتين موجبة والاخرى سالبة لا مطلقا بل (اذا كان السلب رفعه) اى رفع الايجاب (بمعناه) اى عين الايجاب بان يكون السلب واردا على عين ذلك الايجاب لاعلى امر اخر سواء فمطلق الاختلاف بالايجاب والسلب لا يوجب التناقض ما لم يرد السلب على ما ورد عليه الايجاب (فلا بد) في التناقض (من اتحاد النسبة الحكمية) والا لم يصدق الحد المذكور (وعصره) اى عصر المنطقيين اتحاد النسبة الحكمية (في الوحدات الثمانية المشهورة) يعنى اذا وجدت الوحدات الثمانية وهى وحدة الموضوع ووحدة المعمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل اتحاد النسبة الحكمية فان لم يوجد واحدة منها لم تتعد النسبة الحكمية (وبعضهم) اى بعض المنطقيين (ادرج بعضها) اى الوحدات من الثمانية (في بعض) الوحدات منها فلذا ذكر البعض بعضها ولم يذكر باقيها فالفار اى اكتفى بثلاث وحدات ووحدة الموضوع والمعمول والزمان لحصول وحدة النسبة الحكمية بها وزعم ان وحدة الشرط والجزء والكل مندرجة تحت وحدة الموضوع لاختلافه باختلافها ووحدة المكان ووحدة الاضافة والقوة والفعل مندرجة تحت وحدة المعمول لاختلافه باختلافها كما لا يخفى وبعضهم اكتفى بوحدين وحدة الموضوع ووحدة المعمول وقال ان اندراج وحدة المكان في المعمول واعتبار وحدة الزمان براسه غير مناسب فادرجه ايضا في وحدة المعمول ولما رجعت الوحدات الثمانية الى وحدة النسبة الحكمية اذ باختلاف واحد منها تختلف النسبة فلا حاجة الى

اعتبار النسبة الحكمية (فان قلت قد يكون اذا اختلف كل واحد من الماهل والحال والتمييز والآلة
والملول به لا يتحقق التناقض مع وجود الوحدات المذكورة مثل زيد كاتب في الكافد الهندي
وليس بكاتب في غيره وكذا زيد ضارب اى قائما وليس بضارب اى فاعدا وطبيب نفسا وليس
بطبيب تكلميا وزيد كاتب بالقلم الواسطى وليس بكاتب بغيره وزيد ضارب عمرا وليس بضارب
بكرا فالتمناض ههنا ليس بمتحقق لاجتماعهما فلا بد من اشتراط هذه الوحدات ايضا مع انهم حصروا
الانعداد في الوحدات الثمانية فقط (قلت هذه كليا داخلية في وحدة الشرط اذا المراد بالشرط قيد اعتبر
في الحكم سواء كان وصفا او آلة او محلا او غير ذلك او يقال الوحدات الثمانية مشهورة في الكتب
وهذه الوحدات مترددة اعتمادا على استخراج المتعلم الفطن ولا ينبغي عليك انه لا بد من اشتراط
انعداد الحمل في التناقض فوق الوحدات الثمانية الذائعات والالهم يتحقق التناقض نحو الجزئى جزئى
والجزئى ليس بجزئى فافهم (وههنا شك) اى فى مقام تناقض القضيتين شك (وهو) اى الشك (ان
الايجاب نقيض السلب) كما نقرر عندهم (ومن انكره) اى انكر كون الايجاب نقيض السلب وهو
الصدر الشريف اذى فانه قال نقيض كل شىء رفته وليس المرفوع نقيض المرفوع (ففرق الاجماع) ورفقه
فان الاجتماع منعقد على ان التناقض من الجانبين فقول غارق الاجماع ليس بشىء فيكون الايجاب
نقيضا للسلب (وسلب السلب ايضا رفته) اى رفع السلب ورفع الشىء نقيضه وكان رفع السلب نقيضا
للبينة (فلشى واحد) وهو السلب (نقيضان) احدهما الايجاب والثانى سلب السلب مع انهم قالوا
ان لكل شىء نقيضا واحدا (ومن نشبث) اى تمسك (بالعينية) اى عينية الايجاب وسلب السلب
وقال بانعدادهما فلم يكن حينئذ شىء واحد الانقيض واحد (فقد اخطأ) وترك طريق الصواب فى ذلك
التمسك (فان تغاير المفهوم) اى مفهوم الايجاب ومفهوم سلب السلب (ضرورى) وبديهي فان
تعمل الايجاب لا يتوقف على تعمل السلب وتعمل سلب السلب يتوقف عليه فكيف يتعدان بل هما
متغايران بالضرورة (وهو) اى تغاير المفهوم (حسبى) اى كافى لنا فى الشك اذا التناقض باعتبار
المفهوم والكلام فى النقيض الصريح والايحوز تعدد اللازم المساوى (لا يقال ان عينية الايجاب
لسلب السلب فى المصادق ضرورى ولعل المتشبهت اراد هذه العينية فكيف ينسب الخطأ اليه لانا
نقول عينية المصادق لا يرفع الشك فالتشبهت بالعينية فى رفع الشك خطأ لانه ليس بصحيح فى نفسه
(نعم الحل) بكسر النون فعل المدح (قال فى الحاشية نعم ههنا فعل مدح لآخر فى ايجاب ولاختياره اقترانه
مع حسبى حسبى انتهت يعنى لما اقترن هذا الفعل بقوله حسبى وهو يدل على ان الحل بالتشبهت
بالعينية خطأ وتغاير المفهوم بينهما كافى لنا فى الشك فلا بد من حل آخر مختار فعلم ان الحل المذكور
بعد هذا الفعل مختار والمختار يكون ممدوحا فدل هذا الاقتران على كون هذا الفعل فعل المدح
لا فعل الايجاب اذ هو يدل على الصحة لا الاختيار فافهم (ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود
فى نفسه) اى الوجود الغير القائم بالمحل كوجود الجواهر (او) الوجود (لغيره) اى القائم بالغير
كوجود الاعراض لا يقال ان المحصر باطل فان السلب قد يكون مضافا الى نفس تقرر الماهية كما

في السلب المقابل لاثري الجعل البسيط من غير ملاحظة وجودها (لانا نقول الحصر بالنسبة الى السلب البسيط البعث اى لا يكون السلب مضافا الى السلب البسيط البعث مالم يعتبر له تحقق لانه لا يصح اضافته الى مفهوم سوى الوجود (فسلب السلب) معناه اى معنى سلب السلب (رفع وجود السلب) لرفع السلب نفسه بدون لحاظ الوجود له بناء على ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود (وهو) اى ان وجود السلب (اما في قوة الموجبة السالبة الموضوع) اى القضية التى اعتبر السلب فى جانب موضوعها هذا على التقدير الاول (او فى قوة الموجبة السالبة المحمول) اى القضية التى اعتبر السلب فى محمولها هذا على التقدير الثانى وهو اذا اخذ الوجود لغيره فيكون السلب حينئذ وجود سلب الوجود عن الغير وهذا هو الموجبة السالبة المحمول (فسلب سلب السالبة السالبة) اى سالبة السالبة الموضوع اذا كان رفع الوجود السلب فى نفسه او سالبة السالبة المحمول اذا كان رفع الوجود السلب لغيره (نقيض الموجبة السالبة) الموضوع على التقدير الاول او نقيض الموجبة السالبة المحمول على التقدير الثانى (الا سالبة المحصلة) اى ليس نقيضا للسالبة المحصلة (حاصل الحل ان سلب السلب ليس نقيضا للسلب المحض الذى نقيضه الايجاب بل نقيض وجود السلب الذى ليس نقيضه الايجاب بل نقيضه سلب السلب اذ السلب لا يضاف الا الى الوجود حقيقة فالسلب رفع وجود الشئ اعم من ان يكون سلبا لنفسه او غيره فسلب السلب عبارة عن رفع وجود السلب وهو اما ان يكون فى نفسه بدون ثبوته للغير فيكون فى قوة الموجبة السالبة الموضوع نحو اللاحر موجود فنقيضه اللاحر ليس بموجود او يكون ثابتا لغيره فيكون فى قوة السالبة المحمول نحو زيد لاقائم فنقيضه زيد ليس هو لاقائم واذا لم يكن السلب رفع السلب البسيط مالم يعتبر فيه الوجود لم يكن نقيضه فصار نقيضه الايجاب فقط دون غيره بل لكل سلب نقيض واحد فالسلب البسيط نقيضه الايجاب والذى معه الوجود نقيضه سلب السلب فهو نقيض الموجبة السالبة المحمول لان نقيض السالبة البسيطة المحصلة فلا يكون شئ واحد نقيضان (فتفكر وتشكر) لعل اشارة الى ان عدم صفة اضافة السلب الى السلب البسيط لما هو سلب بسيط ورفع محض ليس عليه دليل ولا يتم بدون دعوى الضرورة والخصم لا يسلمه بلا دليل اذ عنده لا استبعاد فى ان يتصور السلب بدون الوجود ويورد عليه السلب وما قيل ان السلب نسبة رابطة والرابطة من حيث هى ليست بصاحبة لورود السلب عليها من غير تاويل فمدفوع بان النسبة الايجابية ايضا رابطة مع انكم تقولون بورود السلب عليها فى السالبة فجاز ان يكون شئ واحد كالسلب نقيضان احدهما رفعه والاخر مرفوعه والمراد بعدم تعدد النقيض تعدده بحيث يكون النقيضان متباينين فى المصادق ومهنا ليس كذلك اذ مصادق الايجاب وسلب السلب واحد فتأمل (لا يقال التناقض نسبة واحدة فالنسبة الواحدة لا تكون الا بين الاثنين كما عرفت فلو كان شئ واحد نقيضان كيف يتصور التناقض بينه وبينهما لانا نقول هنا تناقضان بحسب النقيضين فالتناقض بين الايجاب والسلب غير التناقض بين السلب وسلب السلب ضرورة تغاير النسبة عند تغاير المتسبين وكل واحد من التناقض لا يكون

الابن الاثنى فافهم (ثم تختلفان) اى القضيتان المتناقضتان الحملتان المعصورتان (كما) اى كلية وجزئية بحيث لو كانت احديهما كلية كانت الاخرى جزئية وبالعكس نحو قولنا كل انسان حيوان نقضه بعض الانسان ليس بحيوان والالم يبقى التناقض بينهما لتصادفهما في الكذب والصدق (الكذب الكليتين) نحو كل حيوان انسان ولاشئ ممن الحيوان بانسان فانهما وان اختلفا بالايجاب والسلب لكن لهما لم يكونا مختلفين كما لم يحصل التناقض اذ لا بد فيه من كذب كل وصدق الاخرى وههنا قد اجتمعتا في الكذب (وصدق الجزئيتين) نحو بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان فانهما صادقتان فلا تكون احديهما نقضا للاخرى اذ لا بد فيه من صدق كل وكذب الاخرى وههنا قد اجتمعتا في الصدق فلا تناقض فظهر ان التناقض بين القضيتين لا يكون الا اذا اختلفتا كلية وجزئية وهو المقصود (فان قلت ان صدق الجزئيتين انما يكون اذا كان موضوعهما اعم ليكون الحكم على البعض بالايجاب وعلى البعض الآخر بالسلب فان كان البعض المخصوص بعلم الايجاب غير البعض المعكوم عليه بالسلب لم يبق الموضوع المخصوص واحد او لا بد في التناقض من انعقاد الموضوع فقد شرطه فعدم التناقض بينهما لفقد شرطه لا لامر آخر فلا حاجة الى اشتراط اختلاف الكمية اذ اشتراط وحدة الموضوع يغنى عنه (قلت احكام القضايا من التناقض وغيره انما هي بالنظر الى نفس مفهوماتها لا باعتبار امر خارج عنها وخصوصية الموضوع في الجزئية اعتبار امر خارج عن مفهوم الجزئية فان مفهومها الحكم على البعض المبهم بالخصوصية فاما لم يعتبر بالخصوصية كان الموضوع في بادى النظر واحدا مع عدم التناقض فلا بد فيه من اشتراط اختلاف الكمية (لا يقال ان الكمية ايضا خارجة عن الموضوع فواجب اعتبارها لانا نقول ان الكمية في القضية المطلقة وان كانت خارجة عن الموضوع لكن في القضايا المعصورة ليست خارجة عنها والمعتبر في التناقض هو المعصورات فافهم (و) يختلفان (جهة) ايضا اى اذا كانت القضية موجبة فنقيضها موجبة اخرى (فان رفع كل كيفية) وهى الجهة (كيفية اخرى) اى جهة اخرى للنسبة يعنى ان النقيض الصريح للموجبة رفعها وهو قد يكون كيفية اخرى كالامكان فانه سلب الضرورة وهى جهة القضية الضرورية ورفعها هو الامكان جهة القضية الممكنة فنقيض الضرورية هى الممكنة وهما مختلفتان جهة وقد يكون الرفع مساويا للجهة الاخرى كالدوام فان رفعه ليس جهة وانما هو مساو لجهة وهى معلية الجانب المخالف (فان قلت رفع النسبة الموجبة بالجهة قد يكون برفع النسبة فقط مع انعقاد الجهة او رفع الجهة فقط مع انعقاد النسبة والاول ليس من النقيض لانه ليس من مساويه ولا عينه بل قد يكون هذا الرفع اخص منه كما ان ضرورة السلب اخص من سلب ضرورة الايجاب وكذا دوام السلب اخص من سلب دوام الايجاب وقد يكون اعم كما ان اطلاق الرفع اعم من رفع اطلاق الايجاب فانه يقتضى بالدوام واطلاق الرفع بجامع اطلاق الايجاب ودوام الرفع وكذا التالى في رفع الامكان وامكان الرفع فان رفع الامكان لا يغير الضرورة بل هو عين الضرورة وان كان الرفع قد بجامعها وقد يوجد بدونها وليس الا اعم والاخص نقضيا فلا يصح قوله ان رفع كيفية كيفية اخرى اذ لا يكون كذلك كما عرفت آنفا (قلت هذا ليس

على أن رفع النسبة التكميلية بكيفية لا يتحقق إلا برفع المجموع لا برفع أحدهما فلا يكون نقبضا فيصح أن
 رفع الموجبة بجهة أخرى وهي نقبضا فالرفع إما أن يكون جهة أخرى كما في الضرورة والامكان
 أو مساويا لجهة أخرى كما في الدوام والاطلاق فلا بد من اختلاف يصح به أن يكون رفع كيفية كيفية
 أخرى نقبضا لها وهو المطلوب (ومن أثبت) أي أثبت التناقض (بين المطلقين الوقتيين) وهما
 المطلقة الموجبة التي يحكم فيها بفعلية النسبة في وقت معين والمطلقة الوقية والسالبة التي يحكم
 فيها بسلب فعلية النسبة في وقت معين وهما غير الوقتيين المطلقين لأنهما يحكم فيهما بضرورة
 النسبة في وقت معين (تخيلا) أي غلب المثبت (بأنهما) أي المطلقين (كالشخصية) أي كل واحد
 منهما كالشخصية في كونها مقيدتين بوقت معين كما أن الشخصية مقيدة بموضوع معين والشخصية
 يحكم فيها على موضوع معين فهما كالشخصية ونقيض الشخصية شخصية كذلك يكون نقبض المطابقة
 الوقية مطابقة وقية (فقد غلط) أي غلط المثبت في إثبات التناقض بينهما وهو ضاعب الكشف
 فإنه أثبت التناقض بين المطلقين الوقتيين حيث قال إن الدائمة كالقضية الكلية فنقبضها الجزئية
 بحسب الاوقات والمطلقة العامة كالموهلة يحمل على بعض الاوقات والوقية كالشخصية كما أن
 الثبوت اشتمل على معين يناقض السلب عنه كذلك الثبوت في وقت معين يناقض السلب في ذلك الوقت
 فنثبت التناقض مع اتجاه الجهة فكلامه رده على من اشترط الاختلاف في الجهة فردده المصريح بأنه غلط
 وليس التناقض بين المطلقين الوقتيين فإن النقيض هو رفع الشيء ورفع المطلقة الموجبة الوقية
 ليس عين المطلقة الوقية السالبة (فإن الثبوت في وقت معين) كما في المطابقة الوقية الموجبة
 (يجوز رفعه) أي هذا الثبوت (برفع الوقت) فلا يصدق المطلقة الوقية السالبة لأن الوقت لا يرفع
 فيها بل رفع النسبة فيها مقيد بوقت معين فرفع الثبوت المقيد بالاطلاق الوقتي المعتبر في المطلقة
 الوقية الموجبة أعم من الرفع المقيد المعتبر في المطابقة الوقية السالبة إذ يجوز تحققه برفع الشيء وهو
 الوقت أيضا بخلاف الرفع المقيد فإنه لا يمكن صدقه بدون تحقق الوقت فلا يكون نقبضا له بل اغص
 من نقبضا فظهر أن من أثبت التناقض بينهما فقد غلط فثبت أنه لا بد في التناقض من الاختلاف في
 الجهة وهو المقصود واجب عنه بوجه آخر مذكورة في شرح المطالع وغيره (والنقيض للضرورة)
 أي للضرورة المطابقة التي حكم فيها بضرورة النسبة مادام ذات الموضوع موجودة (الممكنة العامة)
 التي حكم فيها بسلب الضرورة فالموجبة الضرورية نقبضا للسالبة الممكنة فإن سلب ضرورة السلب ممكن
 العام موجب (وللدائمة) المطلقة أي النقيض للدائمة المطلقة التي حكم فيها بدوام النسبة مادام
 ذات الموضوع موجودة (المطلقة العامة) التي حكم فيها بفعلية النسبة فالموجبة الدائمة نقبضا للسالبة
 المطلقة العامة إذ سلب الدوام من جانب يساوي فعلية الطرف المقابل له (وهي) أي المطلقة
 العامة التي هي النقيض للدائمة (أعم من المطلقة المنتشرة المعكوم فيها) أي في هذه المطلقة المنتشرة
 (بالفعلية) أي بفعلية الحكم في وقت ما هنا دفع ما يتوهم من كلام البعض الواقع في بيان نقبض الدائمة
 وهو أن نقبض الدائمة المطلقة العامة من أن المراد بالمطلقة الواقعة في كلامهم المطلقة المنتشرة

لزعم المتوهم التساوى بينهما (حاصل الدفع ان المطلقة العامة التى هى نقيض الدائمة المطلقة
 اعم من المطلقة المنتشرة ليست بتساوية فانها يحكم فيها بفعلية النسبة فى وقت بخلاف المطلقة
 العامة فانها يحكم فيها بفعلية النسبة من غير تقييد بوقت ما ولا يلزم من الفعلية التقييد بوقت
 ما لوجودها فى الاشياء الممتدة عن الزمان سواء كان تلك الاشياء غيره نحو الله موجود بالفعل او عينه
 نحو الزمان موجود بالفعل ولا يقال انها موجودان فى وقت ما لان الله تعالى منزلة عن الوقت ويلزم
 فى الزمان ان يكون للوقت وقت والمزمان زمان فوجد الفرق بين المطلقة العامة والمطلقة المنتشرة
 والاولى نقيض الدائمة لان الثبوت فى جميع الاوقات نقيضه السلب فى بعض الاوقات وهذا هو معنى
 السالبة المطلقة العامة وبالعكس وكذا السلب فى جميع الاوقات يناقض الثبوت فى بعضها وما
 قيل فى تفسير الفعلية من كون النسبة فى احد من الازمنة الثلاثة انما هو فى الزمانيات واما فى
 المتعاليات عن الزمان فلا ادلايا يلزم من صدق الحكم بالفعل صدق فى شئ من الاوقات ليجوز ان
 يكون الموضوع نفس الوقت نحو الزمان موجود فيلزم حينئذ ان يكون للوقت وقت فانهم (والمشروطة
 العامة) اى النقيض للمشروطة العامة التى حكم فيها بضرورة النسبة مادام وصف الموضوع (الجينية
 الممكنة المعكوم فيها) اى الجينية الممكنة (بسلب الضرورة الوصفية) ولا يتم هذا الا اذا كانت
 المشروطة العامة بمعنى الضرورة مادام الوصف واما اذا كانت بمعنى الضرورة بشرط الوصف
 فليس الجينية الممكنة المذكورة نقيضا لهما بهذا المعنى لسكونها فى مادة يكون الضرورة فى زمان
 الوصف ولا يكون لوصف الموضوع دخل فيها فانه لا يصدق قولنا كل كاتب حيوان بالضرورة
 بشرط كونه كاتباً فى هذه المادة ولا يصدق ايضا بعض الكتاب ليس بحيوان بالامكان حين هو
 كاتب فلو كان بينهما تناقض لم يجمعوا فى الكذب بل يلزم من كذب واحد منهما صدق الاخرى
 كما فى قولنا كل كاتب حيوان بالضرورة مادام كاتباً وبعض الكتاب ليس بحيوان حين هو
 كاتب (والك ان تقول ان المشروطة العامة كما تطلق على معينين كذلك الجينية الممكنة ايضا
 لهما معنيان فباحدهما يكون نقيضا للمشروطة باحد المعنيين وبالاخر يكون نقيضا للاخر من معينيهما
 فافهم (والعرفية) العامة اى النقيض للعرفية العامة التى يحكم فيها بامام النسبة الوصفية (الجينية المطلقة
 المعكوم فيها) اى فى هذه الجينية (بالفعلية الوصفية) فالاجاب فى جميع اوقات الوصف يناقضه السلب فى
 بعضها والسلب فى جميعها يناقضه الاجاب فى بعضها فقولنا بالدوام كل مجنوب يسهل مادام مجنوباً نقيضه
 بالاطلاق ليس كل مجنوب يسهل فى بعض اوقلت كونه مجنوباً (والموقنية المطلقة) اى النقيض للموقنية
 المطلقة التى يحكم فيها بضرورة النسبة فى وقت معين (الممكنة الوقفية المعكوم فيها) اى فى هذه الممكنة
 (بسلب الضرورة الوقفية) فان الضرورة فى وقت معين يناقضه سلب الضرورة الوقفية بلا شبهة
 (والمنتشرة المطابقة) اى النقيض للمنتشرة المطلقة التى يحكم فيها بضرورة النسبة فى وقت غير معين
 (الممكنة الدائمة المعكوم فيها) اى فى هذه الممكنة (بسلب الضرورة المنتشرة) فان الضرورة
 المنتشرة وسلبها ما يتناقضان جزئياً وليس المراد من النفااض الحقيقية فانها ليست من القضايا

التي يكون رفعها لما هي نقائص لها بل المراد اعم منها ومن المساوية لنقائصها فالقضايا التي
اعتبرت نقائص للقضايا الاخرى وليست رفعها من النقائص المعاذية المساوية لنقائصها الحقيقية
التي هي رفعها هذا (كذا قالوا وذلك) اي كون القضايا المذكورة من النقائص (انما يتم اذا
كان الطرف) اي مادام مثلا (في سوالب هذه الموجبات المذكورة طرفا) وقيدا (للمرفوع) اي
المسلوب وهو الثبوت والسلب انما يرد على هذا المقيد (الالرفع) اي السلب بان يكون مقيدا
به كالثبوت والسلب انما يرد على المطلق فيه ويضم المقيد الذي كان فيه الى السلب اذ لو كان
قيد الرفع فصار السلب مقيدا بقيد الطرف وهو بقيد آخر لا يطلق عليه اسم النقيض اذ الرفع
المقيد لا يكون نقيضا للمقيد فان الجينية الممكنة السالبة كقولنا الاشع من الكاتب بساكن
الاصابع بالامكان حين هو كاتب اذا كان الطرف فيها قيد الرفع يكون معناها ان سلب ساكن
الاصابع من الكاتب المقيد صفة السلب بوقت الكتابة ممكن وهو لا يناقض ضرورة ثبوت ساكن
الاصابع للكاتب المقيد بوقت الكتابة لجواز ان يكون الوقت متناحرا لا يوجد ولا يكون المقيد
ممكنا فتجتمع في الكذب فلا تكون احدهما نقيضا للآخرى لعدم استلزام كذب احدهما صدق
الاخرى فيه واما اذا كان قيد للمرفوع وهو المسلوب فيتم اذ على هذا التقدير يكون معنى
الجينية الممكنة سلب الثبوت المقيد بالامكان ولا شك في تناقضه لضرورة ذلك الثبوت وعلى هذا
ففس البواني (ولما فرغ المص رحمه الله من بيان نقائص البسائط شرع في بيان المركبات فقال
(والمركبة قضية متعددة) وان كانت في الظاهر قضية واحدة لكن في الحقيقة فيها قضيتين (الاولى
صريحة والثانية غير صريحة يخرج من المقيد فهي مركبة منها فصارت قضية متعددة ونقيض
الشيء رفعه فرفع المركبة رفع المتعددة (ورفع المتعدد متعدد) فصار نقيض المركبة متعدد اذ قال
في الحاشية ان فهو تحققه متعدد فان عدم كل جزء يستلزم عدم الكل وليس عدم الجزء عين
عدم الكل كما نوه من عبارة شرح المواقي وغيره فان عدم رفع الوجود ولما كان وجود الجزء
غير وجود الكل فلا يجرم كان رفعه غير رفعه فان الاعداد انما تمايز بملكاتها فتدبر انتهى (حاصله
دفع ما يشوه ان رفع المتعدد ليس بمتعدد فان رفع الجزء عين رفع الكل ولا تعدد فيه تقرير الدفع
ان رفع الجزء يستلزم رفع الكل لاعتينه كما نوهه شارح المواقي فان عدم رفع الوجود ولما كان
وجود الجزء غير وجود الكل كان رفع وجوده غير رفع الكل فان الاعداد تتمايز بملكاتها فاذا كانت
الملكات متعددة تكون اعدادها ايضا متعددة فتعود تحقق رفع المتعدد متعدد والمركبة متعددة
فرفعها يكون متعدد ارفع احد الجزئين على سبيل منع الخلو فافهم وهو رفع احد الجزئين من المركبة
على سبيل منع الخلو بان يقال لا يخلو عن رفع اعدادها وان اجتمع الرفعان معاني بعض المواد وليس
هذا الرفع على سبيل منع الجمع اذ رفع احد الجزئين يكون برفع الجزئين معا ولما كان الكلية
والجزئية من المركبة متفاوتتين في هذه الضابطة بين الفرق بين نقيض كل واحد منهما فقال (والكلية
منها) اي من المركبة (لا تنفاد عند التحليل) اي عند اعتبار كل من جزئيهما على الانفراد والاستقلال

تفصيلا وصراحة (والتركيب) اى عند اعتبار كل منهما بدون الانفرا د والاستقلال بل فى ضمن
 القيد اجمالا من غير نص يرجع فالكليتان الصريحتان نحو كل انسان كاتب ولاش^٥ من الانسان
 بكاتب مفهوما ليس المفهوم كل انسان كاتب لادائها اذ موضوع العبوية الكلية ههنا عين
 موضوع السالبة الكلية فالكليتان عين الكلية القيد بقيد الادوام واللا ضرور رفع الكيتين
 برفع احداهما فرفع المركبة الكلية ايضا يكون برفع احد الجزئين (فنقيضها) اى نقيض المركبة
 الكلية (مانعة الخلو) اى قضية منفصلة مانعة الخلو (مركبة من نقيض الجزئين) بحيث يردد بينهما
 على سبيل منع الخلو اذ رفع المجموع اما يتحقق فى رفع كلا الجزئين فتحقق نقيضهما او يتحقق فى رفع
 احديهما فتحقق نقيض هذا الجزء فصار صادق نقيض احد الجزئين على سبيل منع الخلو مساويا لرفع
 المجموع فنقيض قولنا كل انسان كاتب لادائها اما بعض الانسان ليس بكاتب واما بعض الانسان
 كاتب لادائها على سبيل منع الخلو (فان قلت برفع الجزء على التعمين يكون ايضا رفع المجموع ورفع نقيضه
 فكيف ينحصر فى مانعة الخلو المركبة من نقيض الجزئين) قلت رفع الجزء على التعمين وان كان
 برفع المجموع لكنه اخص من نقيضه فلا يكون نقيضه لاماكان اجتماعه مع الاصل فى الكذب
 كما فى قولنا كل انسان حيوان لادائها كاذب وكذا ارتفاع الجزء الايجابى اعنى قولنا بعض الانسان
 ليس بحيوان ايضا كاذب وكذا قولنا كل انسان فرس لادائها كاذب وارتفاع الجزء السلبى فيه ايضا
 كاذب فلا يكون نقيض المركبة الارتفاع احد الجزئين على سبيل منع الخلو سواء كانا من نفسين او يرتفع
 احداهما دون الآخر وعلى كلا التقديرين نقيض المنفصلة المانعة الخلو صادقة (واذا اريد من النقيض
 اعم من النقيض الصريح ومن اللازم المساوى له) اى لنقيض (فلا يستبعد) اى ليس الاستبعاد
 (فى كونه) اى فى كون النقيض (شرطية) (المعملية) (اموجبة) (للموجبة) هذا جواب سوال مقدر تقديره
 ان النقيض لابد فيه من الاتبعاد فى الجنس والفروع والاختلاف فى الكيف اى الايجاب والسلب
 واذا جعل نقيض العملية المركبة الموجبة الشرطية الموجبة والمنفصلة المانعة الخلو فقد ماهو شرط فى النقيض
 اذا لاشك فى ان العملية والمنفصلة مختلفتان جنسا والموجهتين مختلفتان كفا فكيف يكون احداهما نقيض
 الاخرى وحاصل الجواب ان الشرط المذكور على ماهو المشهور انه هو فى النقيض الصريح واذا اريد
 ههنا اعم من الصريح واللازم المساوى فلا بدنى كونه مختلفا فى الجنس بان يكون نقيض العملية شرطية
 ومتعد الكيف بان يكون نقيض الموجبة موجبة فالمنفصلة المانعة الخلو ليس نقيضا صريحا للعملية المركبة
 بل لازم مساويا لرفعها الذى هو نقيض صريح لها فصح كونها نقيضا لها مع الاختلاف فى الجنس
 والاتبعاد فى الكيف (بغلاف الجزئية) يعنى المركبة الجزئية مخالفة للكلية ومتفاوتة عند التحليل
 والتركيب (فان موضوع الايجاب والسلب فيها) اى فى الجزئية المركبة (واحد) عند التركيب
 بغلاف ما اذا حالت الى جزئين صريحتين فانها يعتدلان ان يكون موضوع احدهما غير موضوع
 الاخرى كما فى قولنا بعض الانسان كاتب لادائها يكون الثبوت فيه للبعض والسلب عن هذا
 البعض بغلاف ما اذا حلل الى جزئيتين صريحتين بان يقال بعض الانسان كاتب وبعض

الانسان ليس بكانب بلا ملاحظة التركيب نحتمل ان يكون البعض الذى ثبت له الكتابة غير البعض الذى يسلب عنه ففيهما الثبوت للبعض والسلب عن البعض اى بعض كان (فالجزئيتان الصريحتان اعم من المركبة) الجزئية فصارت المخالفة الكلية من هذه الجهة فلا يكون حال نقبضها كحال نقبض الكلية فى اخذ نقبض الجزئين فالجزئيتان المستقلتان اعم من المركبة الجزئية المقيدة بقيد (ونقبض الاعم اى الجزئين) (اغص من نقبض الاخص) وهى المركبة الجزئية فلا يكون نقبضها فلا يكتفى فى اخذ نقبض المركبة الجزئية الترديد بين نقبض الجزئين لكذبهما مع كذب المركبة الجزئية اذ يعجز ارتفاع الجزئية واخص من نقبضها نحو قولنا بعض الجسم حيوان لادائها كاذب لادوام فان الموضوع فيها بعينه موضوع الاصل ولا شك ان بعض الجسم الذى هو حيوان يكون حيوانا دائما فكيف يحكم عليه بانه ليس بحيوان بالفعل وكذا كل واحد من نقبض الجزئين ايضا كاذب اذ نقبض الجزء الاول لاشئ من الجسم بحيوان دائما ونقبض الجزء الثانى كل جسم حيوان دائما وكلاهما كاذبان فلورد بينهما وجعل مانعة الخلو بان يقال اما لاشئ من الجسم بحيوان دائما او كل جسم حيوان دائما يكون كاذبا ايضا لارتفاع جزئيهما فلا يكون المفهوم المردد بين نقبض الجزئين نقبضا للجزئية فلا بد من اخذ نقبضها بطريق آخر فقال (ما الطريق هناك) اى الطريق فى اخذ نقبض المركبة الجزئية (ان تردد بين نقبض) محمولى (الجزئين بالنسبة الى كل فرد من افراد الموضوع) بان يوجد جميع افراد موضوع المركبة الجزئية ويؤخذ نقبضا محمولى الجزئين فيهما ويردد بين نقبض محموليهما بالنسبة الى كل فرد من افراد الموضوع كقولنا فى نقبض بعض الجسم حيوان لادائها كل جسم اما حيوان دائما وليس بحيوان دائما (فى) اى نقبض الجزئية والتاثير لارعاية الخبر (قضية عملية مردة المعمول) يعنى فى محمولها ترديد وهى شبيهة بالمنفصلة مساوية لنقبض الجزئية ولايساوية فى الصدق اذا كانتا كليتين كما يظهر بالتأمل الصادق (وبعد اطلاعاك على حقائق المركبات) وعلم اجزائها التى يتركب منها وهى القضايا البسيطة الموجبة (و) (اطلاع) (نقائض البساطط) التى فيها (تتممكن) اى نقدر (من استخراج التفاصيل) اى تفصيل نقبض كل من القضايا المركبة بان تحلل المركبات الى اجزائها تحصل نقائضها ثم تردد بينهما فيحصل نقائض المركبات وهى المركبة من نقبض الجزئين على سبيل منع الخلو (قال فى الحاشية مثلاً قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كان بالادائها مشروطا خاصة موجبة كلية مركبة من مشروطة عامة موجبة كلية ومطلقة عامة سالبة كلية حاصلة من اللادوام الدائى اعنى لاشئ من الكاتب بمتحرك الاصابع بالضرورة مادام كان بالادائها سالبة الجزئية الحينية الممكنة اعنى بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب ونقبض الجزئية الثانى الموجبة الجزئية الدائمة المطلقة اعنى بعض الكاتب متحرك الاصابع بالدوام فنقبض المشروطة الخاصة المذكورة قولنا اما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب واما بعض الكاتب متحرك الاصابع بالدوام وعلى هذا فنفس انتهى (فظهر بالقياس على المشروطة الخاصة ان العرفية الموجبة الخاصة الكلية المركبة من عرفية عامة موجبة كلية ومطلقة عامة

سالبة كلية ونقيض الاول السالبة الجزئية الحينية المطابقة ونقيض الثاني الموجبة الجزئية الدائمة المطلقة فنقيضها المنعوم المردد بين نقيضين عذرين الجزئين فيكون نقيض العرفية الموجبة الكلية الخاصة اما السالبة الحينية المطلقة او الموجبة الدائمة المطلقة وعلى هذا نفس البوافي فعليك باستحفاظ نقائص البسائط واستخراج نقائص المركبات منها وامثلها ظاهرة بادية نامل (و) في الشرطيات (اي تناقض القضايا الشرطية) (بعد الاختلاف) عنها (كيفا) اي ايجابا واسلبا (وكما) اي كلية وجزئية (يجب الانعقاد في النوع) اي التزوم والعناد والافتاق (و) الانعقاد في الجنس (اي الاتصال حاصل ان نقيض الشرطية الموجبة الكلية المتصلة للزومية مثلا سالبة متصلة جزئية لزومية وكذا نقيض الشرطية الموجبة الكلية المنفصلة العنادية مثلا يكون سالبة جزئية منفصلة عنادية ولا يكون نقيض المتصلة المنفصلة ولا بالعكس ولا نقيض للزومية عنادية وبالعكس ولا نقيض العنادية افتاقية وبالعكس (ما فهم) قال في الحاشية فيه اشارة الى انه انما يجب في النقيض الصريح والافتقار سبق ان المركبة الكلية نقيضا مانعة الخلو والتناقض من الطرفين فتلك الكلية التي هي عملية نقيض لهذه المانعة الخلو التي هي الشرطية انتهى ماصلة هذا الاختلاف كيفا وكما انه لا يجب الانعقاد في الجنس والنوع الا في النقيض الصريح واما في المساوي له فليس بواجب كما عرفت ان نقيض المركبة العملية المنفصلة المانعة الخلو والتناقض يكون من الطرفين فيكون تلك العملية نقيضا لمانعة الخلو وبالعكس فيكون نقيض المنفصلة عملية غير متعدة معها في الجنس والنوع فعلم ان شرط الانعقاد في النفايض الصريحة للشرطيات لانها يساويها ولم يتعرض المص رحمه الله غير المودعات والمعصريات اعتمادا على المقايسة بهما ولعدم تعاقب الغرض المهند في العمليات الشخصية والطبيعية لا بد فيها من الاختلاف في السكيف نعو الانسان نوع نقيضه الانسان ليس بنوع وريد قائم نقيضه زبد ليس قائم واما الشرطيات فلا بد في تصور انما من الاختلاف في الحكم والسكيف مع الانعقاد في غيرهما نعو كلا كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا نقيضه قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة والنهار موجود وفي شخصياتها لا بد من الاختلاف في السكيف، الانعقاد في البوافي عو ان جئنا اليوم فاكرمك نقيضه ان جئنا اليوم لم اكرمك هذا واما غ من بيان التناقض شرع في بيان العكس ولما كان معرفته موقوفة على معرفته فلما اوردته بعده فقال (فصل العكس المستقيم والمستوى) وهو السمان لهذا العكس لا متواتره وموافقه معا حل في الطرفين بخلاف عكس المقيس فانه مخالف له فيهما وبطلاني على معنيين الاول المصدرى والثاني ما يتصل بعده وهي القضية الحاصلة بعلم المعنى المصدرى واطلا فاعليه بحسب الحقيقة وعلى القضية الحاصلة بعده بالمجاز فلما فسر المص رحمه الله به لا بالقضية فقال (تبدل ملر في القضية) اي الموضوع والمعمول في الحماية والمقدم والتالي في الشرطية بان يجعل الاول آخر او الآخر اول (مع نفاء الصدق) اي يكون الصدق في الاصل والعكس باقيا كما كان فان كل الاصل صادقا كان العكس صادقا ولا يتبدل ان الصدق بمعنى انه لو فرض الاصل صادقا يلزم منه صدق عكسه انداته مع قطع النظر عن خصوصية المواد وليس معها

ان الاصل والعكس يجب ان يكونا صادقين في الواقع فيدخل فيه عكس القضايا الكاذبة ويخرج عنه تبدل طر في القضية بحيث يحصل منه القضية اللازمة انصدق مع الاصل بخصوصية المواد نحو قولنا كل انسان ناطق يحصل بعد التبدل منه كل ناطق انسان مع انه ليس بعكسه اذ لا يصدق في كل المواد نحو قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان انسان فلزوم السالبة للسالبة بحسب خصوصية المواد فلا يكون عكس الكلية كلية لتخلف في بعض المواد ولا بد في العكس من عدم التغلف في جميع المواد ويخرج ايضا ما يكون لازما للاصل بواسطة لزومه لعكسه كالاغم من العكس نحو قولنا لاشي من الانسان فرس بالضرورة يعكس الى قولنا لاشي من الفرس بانسان بالدوام ويلزمه لاشي من الفرس بانسان بالاطلاق او بالامكان مع انه ليس بعكس اذ لزومه لبس بالانثى بل بواسطة انه لازم للآزم الصدق معه ولا يشترط بقا الكذب اذ يجوز ان يكون الصادق لازما للكاذب (واكيف) اي الايجاب والسالب بحيث لو كان الاصل موجبا يكون العكس ايضا موجبا ولو كان سالبا يكون سالبا اذ العكس لازم من لوازم الاصل والموجب قد يتخلف عن السالب وبالعكس فلا يكون احدهما لازما للاخر فلا يكون عكسا وانما المسمى لفظ الطرفين على الموضوع والمجهول كما وقع في بعض الكتب لثلا ينتقل الذهن منه الى الموضوع المذكور في الاصل وليس المراد يجعل المجهول موضوعا ان يكون المجهول مع بقا المجهول لموضوع العكس حتى يلزم تكون على السريير زيد عكسا ان يدعى السريير بل المراد ان يجعل المجهول موضوعا بحيث يجري عليه حكمه فبالعكس لزوم على السريير يكون الثابت على السريير زيد فان قلت معنى العكس صادق في المنفصلات لان اطرافها تقبل التبدل فما معنى قولهم لا عكس للمنفصلات قلت المراد من التبدل التبدل المعبر للمعنى تغييرا معنويا والمنفصلات ليست كذلك فالمراد بقولهم لا عكس للمنفصلات انه لا عكس لهما معنويا لا لافيهن التبدل المطلق لاشبهة في وجود العكس فيها (وربما يطلق) اي العكس باعتبار المعنى الحاصل بالمصدر (على القضية الخاصة منه) اي من التبدل في هذا الاطلاق عند البعض حقيقة عرفية وعند البعض ثبوت (اذا كان) العكس هو القضية الحاصلة (اخص لازم) اي اخص قضايا لازمة للاصل بعد التبدل موافقة له في الكيف والصدق (والسالبة السالبة تنعكس) كلية (تخففها) اي سالبة كلية وقدم بيان عكس السالبة على عكس الموجبة لكون العدم اصلا وعلى عكس السالبة الجزئية لكون الكلية اشرف منها وبعضهم قدم عكس الموجبات لكون الموجبة اشرف من السالبة (بالخلف) اي انعكاس السالبة السالبة الى السالبة السالبة بدليل الخلف (وهو) اي الخلف (هنا) اي في مقام العكس قال في الحاشية وانما قال ههنا لان الخلف مطلقا هو اثبات المطلوب بابطال نقيضه اسكن طريقه في باب العكس ما ذكره انتهى (ضم نقيض العكس مع الاصل) الذي فرض صدقه بمعنى انه لو لم يكن العكس صادقا لكان نقيضه صادقا والارتفاع النقيضان وهو محال فلا بد من صدق النقيض عند عدم صدق العكس فيضم مع الاصل (لينتج المحال) كما يقال اذا صدق لاشي من الحجر بانسان يصدق لاشي من الانسان بعجزه والا يصدق

نقيضه وهو بعض الانسان عجز ويضم مع الاصل وهو قولنا لاشئ من الحجر بانسان بان يقال بعض الانسان حجر ولاشئ من الحجر بانسان فيكون شكلا ولا فينتج بعد حذف الاوسط بعض الانسان ليس بانسان وهو محال لاستحالة سلب الشئ من نفسه فلزم هذا المحال اما من الاصل او من النقيض او من الهيئة والاول باطل لانه مفروض الصدق وكذا الثالث لكونه على هيئة الشكل الاول بديهى الانتاج فلا يلزم الامن الثاني وهو النقيض والمستلزم للمحال يكون باطلا والنقيض مستلزم له فيكون باطلا واذا بطل لم يصدق مع الممكن وهو الاصل (فصدق النقيض مع الاصل مستنع) لاستلزامه المحال واذا لم يصدق النقيض معه (فيجب صدق العكس معه) والايلازم ارتفاع النقيضين وهو محال (وهو) اى صدق العكس مع الاصل (المطلوب) فثبت المطلوب قال في الحاشية ولا يرد على هذا التقرير انه يجوز ان يكون كل منهما صادقا ويكون منشأ المحال هو المجموع من حيث هو المجموع على ان صدق كل منهما في نفس الامر يستلزم الاجتماع فيها فيلزم تحقق النتيجة فانه فرع الاندراج فيها ولا دخل لترتيبنا وجهنا في ذلك وانما يحتاج الى ذلك في علمنا مع ان الجمع والترتيب من الافعال الاختيارية فيلزم ان يكون المحال لازما لامر اختياري وهذا كما ترى والمعجب ان صاحب الاداب الباقية نسب الايراد الى نفسه مع انه مذكور في كتب الفن وام يأت بجوابه شيئا اصلا انتهى حاصل الايراد اننا لانسلم لزوم المحال بالنقيض ليكون باطلا بل يجوز ان يكون كل من الاصل ونقيض العكس صادقا لا يلزم منه المحال ويكون منشأ المحال هو المجموع من حيث المجموع وبيان عدم الورد بتقرير المص رحمه الله بانه بتلك الهيئة يكون مفروضا للشكل الاول وهو بديهى الانتاج فكيف يكون منشأ للمحال واثار الى جواب آخر بقوله على ان صدق كل منهما آه حاصله انه يمكن صدق كل من الاصل والنقيض بانفراده في نفس الامر وكلما يمكن صدقه في نفس الامر يمكن الاجتماع فيها فاذا اجتمع النقيض مع الاول صدق المجموع في نفس الامر وصارا معاهم حقيقيين فيها ويلزم من الاجتماع تحقق النتيجة لوجود الاندراج فيها وهو محال قوله ولا دخل لترتيبنا آه اشارة الى دفع دخل مقدر بان يقال يجوز ان يكون الترتيب والجمع دخل في لزوم المحال لا للنقيض فدفعه بان الترتيب والجمع لا دخل لهما في لزوم المحال وانما يحتاج الى ذلك في علمنا النتيجة ولا خفاء انه صحيح بين الاندراج قوله مع ان الجمع آه اشارة الى الدليل الثاني لعدم لزوم المحال من الترتيب بانه ان الترتيب والجمع من الافعال الاختيارية التي وجودها بقدرتنا واختيارنا فلو لزم المحال منه يلزم لزومه من الافعال الاختيارية والافعال الاختيارية لا يستلزم المحال بالضرورة فلا يلزم المحال الامن النقيض فيكون باطلا والعكس حقا وهو المطلوب (وقولنا لاشئ من الجسم بممتد في الجهات الى غير النهاية ان اخذت) اى هذه القضية (خارجية) بان يكون الحكم على الافراد الموجودة في الخارج (نعكسه) اى عكس هذا القول (صادق) البتة لصدق اصل (بانتفاء الموضوع) وهو الممتد في الجهات الى غير النهاية في الخارج (لبطلان لانتهاى الابعاد) بالدلائل المذكورة في عام الحكمة (وان اخذت) اى هذه القضية (حقيقية) بان يكون الحكم على الافراد القادرة الوجود

(معنا صدقيا) أي صدق عنه القضية التي هي الأصل لأن كل ممتد في الجهات لا إلى نهاية جسم) صادق وهو منعكس إلى ما ينافض الأصل فكيف يصدق الأصل هذا جواب سؤال مقدر نقرر به أن شرط بقاء الصدق في العكس منتقض بقولنا لا شيء من الجسم يمتد في الجهات إلى غير النهاية فإنه صادق وعكسه وهو قولنا لا شيء من الممتد في الجهات جسم كاذب لصاق ما هو أخص من نقضه وهو كل ممتد في الجهات جسم قبل أن يصدق نقض العكس مع الأصل فصار الأصل صادقا مع كذب العكس وفي حاصل الجواب أن قولنا لا شيء من الجسم يمتد في الجهات إلى غير النهاية لا يخلو من أن يكون خارجية أو حقيقية فعلى الأول يكون العكس وهو لا شيء من الممتد إلى غير النهاية بجسم صادقا كالأصل إذا السالبة الخارجية كما يصدق بانتفاء المضمحل عن الموضوع في الخارج كما في الأصل كذلك يصدق بانتفاء الموضوع في الخارج فهو موضوع العكس وهو الممتد في الجهات إلى غير النهاية ممتد لبطالان لأننا في الأبعاد بالدلائل المبطللة للتسلسل المذكورة في علم الحكمة وإن اعتدت القضية التي هي الأصل حقيقة بأن يكون الحكم على الأفراد المفردة الوجود منعكسا في هذه القضية لصدق نقضها وهو بعض الجسم ممتد في الجهات لا إلى نهاية لأن كل ممتد في الجهات إلى غير النهاية جسم على هذا التقدير صادق وهو منعكس إلى ما ينافض الأصل وهو بعض الجسم يمتد في الجهات لا إلى نهاية فيكون صادقا وإذا صدق نقض الأصل لم يصدق الأصل فلا مضاربة في عدم صدق عكسه فأنفع النقض (والجزئية) أي السالبة (لأنه عكس) إلا الخاصيتين منها كما استعرف في الجواز عموم الموضوع في السالبة الجزئية الكلية قولنا بعض الحيوان ليس بإنسان (أو) عموم (المتمد) في الشرطية كقولنا قد لا يكون إذا كان الشيء حيوانا كان إنسانا فلو انعكست فلا يخاف أن يكون عكسها سالبة جزئية أو سالبة كلية فعلى الأول يلزم سلب الأعم عن بعض الأخص أو على بعض تقاديره وهو غير جائز كما لا يظن وعلى الثاني لا يكون العكس صادقا لأنه إذا لم يصدق الجزئية لم يصدق الكلية كما هو الظاهر فلا تنعكس السالبة الجزئية أصلا وهو المطلوب (والموجبة مطلقا) سواء كانت كلية أو جزئية (تنعكس) إلى الموجبة مطلقا (جزئية) موجبة كقولنا كل إنسان غير إن وبعض الإنسان حيوان ينعكس إلى بعض الحيوان إنسان (لأن الإيجاب اجتماع بين الموضوع والمضمحل) فيكون الأفراد التي يجتمع فيها الموضوع والمضمحل مشتركين بينهما فكلما ثبت الحيوان لكل أفراد الإنسان أو بعضها ثبت الإنسان لبعض أفراد الحيوان لا مشتركا كما فيه فحصلت الجزئية (لا كلية) أي لا تنعكس الموجبة كلية وإن كانت كلية (الجواز عموم المضمحل) في الكلية (أو التالى) في الشرطية فلو كان العكس كليا يكون الأخص صادقا على جميع أفراد الأعم أو على جميع تقاديره وهو غير جائز فلا يصدق العكس كليا كقولنا كل إنسان حيوان وكليا كان الشيء حيوانا كان إنسانا غير صادق وصدق الكلية في بعض المواد نحو كل إنسان ناطق وبالعكس فالخصوصية المادقة لا بد في العكس من اللزوم وعدم التغلف عن الأصل في جميع المواد فافهم (وقولنا كل شيخ كان شابا المضمحل فيه) أي في هذا القول أو في المضمحل لاحتمال رجوع الضمير إليهما (النسبة) وهي كان شابا لا الشاب فقط (فعكسه) أي عكس هذا القول

(بعض من كان شابا شيخ) بان يجعل المحمول الذي فيه النسبة موضوعا هذا دفع نقض يرد على قاعدة كون عكس الموجبة السالبة جزئية بان قولنا كل شيخ كان شابا موجبة كلية مع ان عكسها جزئية غير صادق اذ عكسه بعض الشاب كان شيخا ليس بصادق فانتقض القاعدة تقرير الدفع بوجهين لاحتمال رجوع ضمير فيه الواقع في قول المصنف رحمه الله المحمول فيه النسبة الى البرهين الاول الى لفظ قولنا الثاني الى لفظ المحمول فحاصل التقدير الاول ان المحمول في قولنا كل شيخ كان شابا نسبة الشاب الى الشيخ لا الشاب فقط وفي العكس يجعل المحمول موضوعا فيجعل هذه النسبة وصفا عنوانا للموضوع العكس ويكون معناه ان بعض من لم يثبت هذه النسبة يثبت له الشيخوخة فصار العكس بعض من كان شابا شيخا ولا شك في صدقه وعلى التقدير الثاني ان المحمول في قولنا كل شيخ كان شابا فيه نسبة فصار المحمول فضية مشتقة على النسبة لا مفردا فهو مركب من الضمير المستكن في كان ومفهوم الشاب فيكون هذه القضية في العكس موضوعا ويكون تقديره ان بعض من هو معنون بهذه القضية وهي عنوانه فهو شيخ وهذا اقر بيب من الاول واورده عليه بان النسبة من حيث هي نسبة غير مستقلة لاتصال الموضوعية والمحمولية لاستقلالهما فلا تكون محمولا الا بلحاظ استقلالها فاذا لم يلاحظ بهذا اللحاظ جعلت تبعا لملاحظة الطرفين ينعقد القضية البينة ومحمول هذه القضية ليس الا الشاب وهذه القضية هي مورد النقض فيجعل موضوعا فصار بعض الشاب كان شيخا فالتنقض بطل لا يدفع ويبدأ الايراد بنفع تقرير الدفع بالوجه الاول واما ان قاعدة بالوجه الثاني فبان القضية انتهى هي محمول بنعكس ايضا فيكون عكسه الشاب كان شيخا فيلزم مالمزم في القضية التي كان هذه القضية محمولا فانهم (والصواب في الدفع ما قيل ان اعادة الرباط الزماني ومفظة بعينه في العكس غير لازم فنعكس هذه القضية بعض الشاب يكون شيخا وهو صادق كالأصل (وقولنا بعض النوع انسان كاذب لصدق لاشئ من الانسان بنوع (ينعكس الى ما يناقضه) اي ما يناقض بعض النوع انسان وهو لاشئ من النوع بانسان فانه نقض بعض النوع انسان فصدق النقيض يستلزم كذب هذا دفع نقض يرد على كون عكس الموجبة الجزئية جزئية (تقريره ان قولنا بعض النوع انسان صادق لان افراد النوع كثيرة بعضها انسان وبعضها فرس وبعضها غنم فيصدق على بعض النوع انه انسان مع ان عكسه وهو بعض الانسان نوع ليس بصادق فانتقض القاعدة وهي ان عكس الموجبة الجزئية يكون موجبة جزئية للتخلف في هذه المادة حاصل الدفع ان المعتبر في القضايا الحمل المتعارف وقولنا بعض النوع انسان بهذا الحمل كاذب لان قولنا لاشئ من الانسان بنوع صادق البينة فعكسه وهو قولنا لاشئ من النوع بانسان يكون صادقا ايضا وهو نقيض الاصل المقرر وض وصدق نقيض الشئ يستلزم كذبه فيكون الاصل كاذبا فلا مضايقة حيث ان في كذب العكس فاندفع النقض ولما كان بعض النوع انسانا بسبب الظاهر صادقا كما عرفت من تقرير النقض فلا بد من بيان السر في عدم صدقه فقال (والسر ان المعتبر في الحمل المتعارف) الذي يكون الموضوع فيه فردا للمحمول او ما هو فرد للموضوع هو فرد للمحمول (صدق مفهوم

المعمول) اما (على الموضوع) نفسه (او على) ما صدق عليه الموضوع من (افراد له نفس مفهومه) اى نفس مفهوم المعمول بان يكون المعمول عين الموضوع او مساريه ويقتل ارجاع الضمير الى الموضوع بان يكون معناه ليس المعتبر نفس مفهوم الموضوع لانه لا يعتبر كون المعمول نفس مفهوم الموضوع حاصله ان الحمل المعتبر في باب القضايا والعكوس الحمل المتعارف والمعتبر فيه صدق مفهوم المعمول على الموضوع بان يكون فردا حقيقيا للمعمول او ما هو فرد حقيقى له يكون فردا للمعمول فلا بد من التباين بين الافراد ومفهوم المعمول وفي الاصل ليس لنوع فرد يصدق عليه الانسان بل الانسان عين ما يعبر عنه ببعض النوع المعمول نفس الموضوع فيكون محلا اوليا لامتعارفا و صار لفظ البعض جزء الموضوع ولا يكون سورا فعكسه بهذا الحمل يكون قولنا الانسان بعض النوع وهو صادق البتة وبعض الانسان نوع ليس عكسالة واما باعتبار الحمل المتعارف فالاصل ليس بصادق كما عرفت فعدم صدق العكس عند كذب الاصل لا يضر القاعدة (وقد يعاب بان المراد بالافراد اعم من ان يكون حقيقيا او اعتباريا فالانسان النوع فرد اعتبارى للانسان من حيث الاطلاق فيصدق بهذا الاعتبار بعض النوع انسان وعكسه ايضا صادق وهو بعض الانسان نوع اذ من افراد الانسان الانسان الكلى وهو فرد اعتبارى له نوع فتأمل (ولا عكس للمنفصلات) اى للقضايا الشرطية المنفصلة كالحقيقة ومادة الجمع ومادة الخلو (والاتفاقيات) اى ولا عكس للمضاي الشرطية الاتفاقية سواء كانت منفصلة او متصلة (فال في الحاشية اى الخاصة واما الاتفاقيات العامة فاما جاز تركيبها من مقدم محال ونال صادق فعند العكس يكذب فلا عكس له حقيقة انتهى يعنى نفي العكس عن الاتفاقيات اعدم الجدوى انما هو من الاتفاقية الخاصة التى يحكم فيها بتوافق الطرفين في الواقع واما الاتفاقية العامة التى يكفى فيها صدق التالى فقط فعكسها كاذب لجواز تركيبها من مقدم محال ونال صادق ففي العكس يكون المقدم صادقا والتالى محالا ولا شك في كذبها فلا عكس لها حقيقة (لعدم الجدوى) يعنى عدم عكس المنفصلات والاتفاقيات لعدم الفائدة في عكسها لانه لا يصدق عليها تعريف العكس قال في الحاشية فيه اشارة الى ان هذه القضايا وان كانت لها عكوس ويصدق عليها تعريف العكس لكن لما لم يرجع الى ماثل فان التوافق والمنافاة من المتضائفين فعلمك بان هذا منافى لذلك علمك بان ذلك منافى لهذا كذا في التوافق فالوا لا عكس لها انتهى (حاصل ان هذه القضايا لو عكست يصدق عليها تعريف العكس اكن عكسها لا يرجع الى فائدة جديدة سوى ما يفيد الاصل فان المنافاة من الطرفين فاذا نيل مثلا الزوج منافى للفرد علم ان الفرد منافى للزوج بدون العكس فما يفهم من الاصل هو عين ما يفهم من العكس وكذا الاتفاقيات فان المنافاة والتوافق بين الشئيين من المتضائفين يفيد ويستلزم تعقل احدهما تعقل الآخر فلا يفيد عكوس هذه القضايا فائدة جديدة كسائر العكوس فلذا فالوا لا عكس لها اى مفيد فائدة جديدة لا يعنى انه لا عكس لازمالها (واما بحسب الجهة) يعنى مامر من بيان العكس كان باعتبار الكم وهذا بيان العكس بحسب الجهة (فهو) الموجهات (السوالب الكلية بعكس الدائمان)

أى الضرورية والدائمة وإطلاق الدائمة على الضرورية للتغليب كالقهر بين (و) ينعكس
 (العامة) أى المشرطة العامة والعرفية العامة (كنفسها) أى نفس هذه القضايا ما سالبية الضرورية
 تنعكس إلى سالبية ضرورية والسالبية الدائمة تنعكس إلى سالبية دائمة والسالبية المشرطة العامة
 تنعكس إلى سالبية مشرطة عامة والسالبية العرفية العامة تنعكس إلى سالبية عرفية عامة مثلاً قولنا
 لاشئ من الإنسان بعجز بالضرورة أو بالدوام تنعكس إلى لاشئ من العجز بأنسان كذلك وكذا
 بالضرورة والدوام لاشئ من الكائن بساكن الأصابع مادام كائناً ينعكس إلى لاشئ من
 الساكن بكاكب مادام ساكناً كذلك وهذا بخلاف ما هو المشهور من أن الضرورية والدائمة
 تنعكسان دائمة والمشرطة العامة والعرفية العامة تنعكسان عرفية عامة كما سيبيح عن قريب
 (بالخلف) أى انعكاسها إلى نفسها يثبت بدليل الخلف وهو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه (والقريب) أى
 سوف الدليل على وجه يستلزم المطلوب وقد يفسر بتطبيق الدليل المدعى في عكس الضرورية
 (أنه) أى الشأن (لولا) أى لو لم يصدق العكس ضرورية (لصدق الممكنة) لأنها غيظها والبالز م
 ارتفاع النقيضين (وصدق الامكان مستلزم لا مكان صدق الإطلاق) يعنى صدق القضية الممكنة ملزوم
 لا مكان صدق الفعلية (فاناعزنا) أى اردنا بالضرورة ههنا) أى فى باب العكس أو فى معنى الامكان
 (المعنى الأعم) من الذاتى والغبرى فالقضية الممكنة التى هى نقيض إفادة الضرورة عبارة عن سلب
 الضرورة عن الجانب المخالف بالنظر إلى الذات وبالنظر إلى الغبرى فلم يقع الجانب المخالف فلا بد
 من أن يقع الجانب الموافق والارتفاع النقيضان وإذا وقع الجانب الموافق صدق الفعلية لأن الفعلية
 لا بد لها من انتفاء الضروريتين الذاتية والعرضية بخلاف ما إذا كان المراد بالضرورة الذاتية
 فلا يستلزم الإطلاق لجواز أن يكون الضرورة بالغبرى مانعاً عن فعلية الجانب الموافق (لكن صدق
 الإطلاق محال) لاستتازاه النتيجة المحال وهو سلب الشئ عن نفسه لأنه إذا جعلت صفى الشكل
 الأول لايجابياً والأصل أن يجعل كبراً لكائناً ينتج سلب الشئ عن نفسه مثلاً إذا صدق قولنا
 لاشئ من العجز بأنسان بالضرورة يصدق قولنا لاشئ من الإنسان بعجز بالضرورة ولا يصدق نقيضه
 وهو بعض الإنسان عجز بالامكان وهو يستلزم كما عرفت بعض الإنسان عجز بالإطلاق العام ويضم
 إلى الأصل بأن يكون شكلاً أولاً بحيث يجعل صفراً ويقال بعض الإنسان عجز بالإطلاق العام ولاشئ
 من العجز بأنسان بالضرورة فينتج بعض الإنسان ليس بأنسان بالضرورة وهو مع الاستعالة
 سلب الشئ عن نفسه فإذا كان صدق الإطلاق محالاً (فامكانه) أى صدق الإطلاق أيضاً (محال) فإن
 امكان المعال محال والبالز م الانقلاب وإذا كان امكان صدق الإطلاق محالاً (فصدق الامكان) المستلزم
 لا مكانه (محال) فإن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء المازوم وإذا استحال صدق الامكان ثبت الضرورة
 لئلا يلزم ارتفاع النقيضين فانعكس الضرورية كنفسها وهو المطلوب (فان قامت لانسلم استلزام
 صدق الممكنة مع الأصل امكان صدق الفعلية معه لجواز أن لا يكون امكان وجود شئ محالاً فالوجود
 شئ آخر وجوده بالفعل معه يكون محالاً مثلاً قولنا زيد كائناً الآن يصدق معه زيد ليس

بكانب بالامكان ولا يصدق زيد ليس بكانب بالفعل مع زيد كانب الآن والا يلزم اجتماع النقيضين
قلت اذا كان المراد من الضرورة اعم فالضرورة صارت مساوية للدائمة واذا صدق سلب هذه
الضرورة في الممكنة صارت في قوة الفعلية كما كانت الضرورية في قوة الدائمة فنثبت الاستلزام بينهما
بلا شبهة فتأمل (وعلى هذا) اى على البيان الذى في الضرورية (ففس البيان في المشروطة العامة
لان نسبة الخينية الممكنة) التى هي نقيض المشروطة العامة الى الخينية المطلقة كنسبة الممكنة (العامة
(الى المطلقة) العامة) يعنى كما ان الممكنة العامة يستلزم الخينية المطلقة العامة كذلك الخينية الممكنة
يستلزم الخينية المطلقة فالبيان في المشروطة العامة بانه لو لم يكن يصدق في عكسها المشروطة
العامة يصدق نقيضها ومع الخينية الممكنة وصدقها يستلزم صدق الخينية المطلقة لكن صدق الخينية
المطلقة محال وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فصدق الخينية الممكنة ايضا يكون محالا فاذا
استعالت صارت نقيضها وهي المشروطة العامة حقا فيصير المشروطة في عكسها حقا وهو المطلوب
مثلا قولنا بالضرورة او بالادوام لاشئ من الكائنات بساكن الاصابع ما دام كائنا ينعكس
بالضرورة او بالادوام الى لاشئ من الساكن بكانب ما دام ساكنا ولا يصدق نقيضه وهو الخينية
الممكنة وهي قولنا بعض الساكن كانب بالامكان حين هو ساكن وصدقها يستلزم صدق الخينية
المطلقة وهي قولنا بعض الساكن كانب بالفعل حين هو ساكن فنقضه مع الاصل يجعله صغرى
والاصل كبرى للشكل الاول من القياس فيقال ان بعض الساكن كانب بالفعل حين هو ساكن
ولاشئ من الكائنات بساكن بالضرورة ما دام كائنا فينتج بعض الساكن ليس بساكن بالضرورة
حين هو ساكن فاما صدق الخينية المطلقة محال فصدق الممكنة ايضا محال واذا استعالت صدقت
المشروطة وهو المطلوب (والمشهور) عند المنطقيين (ان الضرورية) المطلقة (تنعكس دائمة)
مطلقة لا كنفسها (والمشروطة العامة) تنعكس (عربية عامة) لا كنفسها (واستدل على انعكاس
الضرورة دائمة بان اذا قلنا اى فرضنا ان مركوب زيد بالفعل (منعصر في الفرس) يعنى
زيد يركب بالفعل على الفرس لا على غيره (مع امكانه) اى امكن الركوب (على الحمار) يعنى يمكن
ان يركب زيد على الحمار ايضا (يصدق) على هذا الفرض (لاشئ من مركوب زيد بهمار
بالضرورة) معناه ان ما هو مركوب زيد بالفعل ليس بهمار اذ فرض ركوبه بالفعل على الفرس
فكيف يكون بهمار (ولا يصدق العكس الضرورى) نعو لاشئ من الحمار بمركوب زيد بالضرورة
لصدق نقيضه وهو قولنا بعض الحمار مركوب زيد بالامكان ويصدق الدائمة نعو لاشئ من الحمار
بمركوب زيد دائما (ولا يغني عليك ان المذهب المشهور مبناه على ما يعكم في القضايا بحسب
ظاهر النظر مع قطع النظر عن الاصول الدقيقة والانطى التحقيق لا يصدق بعض الحمار مركوب
زيد بالامكان لان الكلام في الضرورة بالمعنى الاعم فسلب الركوبية عن الحمار يكون لهلة
وبالنظر اليها تتحقق الضرورة ايضا فيصدق لاشئ من الحمار بمركوب زيد بالضرورة
(وبرد عليه) اى على المشهور من انعكاس الضرورة دائمة اذ على هذا الدليل اذا قطع

النظر عن المعنى الاعم ويكون المراد بالضرورة الضرورة الذاتية (انه) اى الشان (يلزم) انفكاك (الدوام عن الضرورة) اى يوجد الدوام ولا يوجد الضرورة (فى الكلّيات) اى فى القضايا الكلية المبحوثة عنها فى العلوم فالمبحوث عنها فى العلوم الضرورة بالمعنى الاعم وهى مساوية للدوام فلولا انعكاس الضرورة كنفسيا بل الى دائمة بدون ضرورة يلزم انفكاك الدوام عن الضرورة المبحوثة عنها فى العلوم اذ لا يبحث فيها عن الجزئيات والضرورة بالمعنى الاخص جزئية بالنسبة الى المعنى الاعم فلا يكون مبحوثا عنها فى العلوم (ويرد عليه ان العلوم لا يبحث فيها عن الجزئيات الحقيقية لاطلاق الجزئيات والضرورة بالمعنى الاخص ليس من الجزئيات الحقيقية بل جزئى بالنسبة الى المعنى الاعم فما المنع عن البحث عنها فيها فيصير مبحوثا عنها فالاولى ان يراد بالكلّيات القواعد الكلية المستغرقة بجمع الجزئيات بحيث لا يخرج عنها شئ من الجزئيات وهذه هى المبحوث عنها فى العلوم فالضرورة بالمعنى الاعم تصير مبحوثا عنها فى العلوم لا بالمعنى الاخص فمبثد يلزم الانفكاك وقال البعض التقييد بالكلّيات انما هو لعدم لزوم الانفكاك فى الجزئيات لان الانفكاك انما يلزم بالانعكاس ولا تنعكس السالبة الجزئية لا الى الضرورة ولا الى الدائمة حتى يلزم الانفكاك (فما اورد عليه من ان التقييد بالكلّيات تفصيل بل لا يخص ليس بشئ لان التقييد ليس بالوجه الذى فهم المورد لكن يرد عليه ان الكلام المشهور فى الضرورة بالمعنى الاخص ولا يستعمل الانفكاك فيه وكأنه فهم النزاع المهورى فاوردها وانهما النزاع اللفظى كما لا يفتى على التماثل فاقهم (ومن هنا) اى من اجل الاختلاف فى انعكاس الضرورية (اختلفوا) اى المنطقيون (فى انعكاس الممكنين الموجدتين) اى الممكنة العامة الموجبة والممكنة الخاصة الموجبة (فمن يقول) منهم (بانعكاس الضرورية كنفسيا) اى الضرورية (يقول) هذا القائل (بانعكاسها) اى بانعكاس الممكنة العامة الموجبة والممكنة الخاصة الموجبة (كذلك) اى كنفسيا فعنده عكس الممكنة الموجبة العامة ممكنة عامة موجبة والممكنة الخاصة الموجبة ممكنة خاصة موجبة لان الممكنة نقيض الضرورية فلموام ينعكس الضرورية كنفسيا لم ينعكس الممكنة كنفسيا فان السالبتين الضروريتين اذا تلازمنا تلازمتا الممكنتان الموجبتان الجزئيتان البتة لكونهما نقيضيهما ونقيض المتساويين متساويان فاذا صدق كل انسان كاتب بالامكان صدق بعض الكتاب انسان بالامكان العام والايصدق نقيضه وهو لاشئ من الكاتب بانسان بالضرورة وينعكس الى لاشئ من الانسان بكاتب بالضرورة وهو ينافى الاصل المفروض الصدق فالتقيض باطل والعكس حق وهو المطلوب (ومن لا) اى من لا يقول بانعكاس الضرورية الى الضرورية بل يقول بانعكاسها الى الدائمة (فلا) اى فلا يقول بانعكاسها كنفسيا اذ حينئذ لا يكون عكس نقيض العكس منافيا للاصل ليلزم بطلانه وصدق العكس لان عكس نقيض العكس حينئذ يكون لاشئ من الانسان بكاتب بالدوام وهو لا ينافى كل انسان كاتب بالامكان واذا لم يكن عكس نقيض العكس منافيا للاصل المفروض الصدق كان

حقا فالنقيض ايضا يكون حقا والعكس باطلا فلا يصدق في عكس الممكنة ممكنة فلا ينعكس كنفسها
(ثم الاختلاف) اي الاختلاف الذي وقع في انعكاس الممكنتين (انما هو) اي ذلك الاختلاف (على راي
الشيخ) من ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بالفعل فيمكن ان يكون ما يصدق عليه
الموضوع بالفعل يصدق عليه الموصول بالامكان ولا يلزم ان يكون ما يصدق عليه الموصول بالفعل
يكون موضوعا بالامكان كما يظهر في المثال المذكور في استدلال انعكاس الضرورية دائمة على
المشهور ان بعض الجمار مركوب بـ يد بالامكان ولا يصدق بعض مركوب بـ يد بالفعل حمار بالامكان
لان هذا البعض منحصر في الفرس بناء على الفرض المذكور والفرس لا يمكن كونه حمارا
فالممكنة لا تنعكس كنفسها هذا مذهب المتأخرين واما القدماء الفائلون بانعكسهما كنفسهما
فاستدلوا بوجوه ثلاثة الخلف والعكس والافتراض واجاب المتأخرون عن ادلة القدماء بان
الاول والثالث موقوف على انتاج الصغرى الممكنة في الشكل الاول والثالث وهو منوع والثاني موقوف
على انعكاس الضرورية كنفسها (واما على مذهب الفارابي) من اتصاف ذات الموضوع بالوصف
العنواني بالامكان (فمتفقون) اي المتأخرون والقدماء كلهم متفقون (على انعكسهما) اي الممكنتين
(كنفسهما) اي الى الممكنتين لعدم تعصل معنى الاختلاف اذ الامكان في الطرفين وفي المثال
الذي ذكر سابقا لا يصدق الاصل على مذهب الفارابي لان قولنا لاشيء من مركوب زيد بالامكان
حمارا بالامكان غير صادق كما لا ينبغي (وهنا) اي في انعكاس الدائمة السالبة كنفسها (شك الرازي)
اي للامام فخر الدين الرازي (في المفسر) الذي صنعه (وهو) اي الشك (ان الكتابة ممكنة الانسان)
وليسست ضرورة لفرد منه في وقت ما لان سلبها ممكن لصدق قولنا لاشيء من الانسان بكتابة بالامكان
في وقت ما ولا معنى لامكان السلب الاعم ضرورة الايجاب واذا لم يكن ايجاب الكتابة ضرورة باصارت
ممكنة (واليمكن) اي ما هو ممكن (ممکن دائما) اي في جميع الاوقات (والا) اي وان لم يكن الممكن
ممكنا دائما (لزم الانقلاب) من الامكان الذاتي الى الوجوب والامتناع الذاتي (فالسلب الدائم
ممکن) بناء على استلزام دوام الامكان امكان الدوام (فلو وقع) امكان السلب الدائم (مع الانعكاس
يصدق لاشيء من الكاتب بانسان دائما) في عكس قولنا لاشيء من الانسان بكتابة دائما
(وهذا) اي لاشيء من الكاتب بانسان دائما (محال) لصدق نقيضه وهو بعض الكاتب
انسان بالفعل (ولم يلزم) هذا المحال (من فرض الممكن) اي من فرض وقوع الممكن
(والا) اي وان لزم المحال من فرض وقوعه (لم يكن) الممكن (ممكنا) اذ الممكن مالم
يلزم من فرض وقوعه محال (فهو) اي المحال يلزم (من الانعكاس) فيكون العكس باطلا
والاصل حقا في حاصل الشك ان السالبة الدائمة لا تنعكس كنفسها والايانم المحال فان
الكتابة ممكنة للانسان غير ضرورة لفرد منه في وقت فسلبها ممكن اذ لاشيء بامكان
السلب الاعم ضرورة الايجاب فصدق قولنا لاشيء من الانسان بكتابة بالامكان وكل ممكن
ممکن دائما في جميع الاوقات لانه ان لم يكن ممكنا على الدوام في جميع الاوقات بل في بعضها فلا يفلو

اما ان يكون ماسوى ذلك البعض الوجوب او الامتناع وعلى الاول يلزم انقلاب الامكان الى
 الوجوب وعلى الثانى انقلابه الى الامتناع وكل منهما باطل بالضرورة فيثبت ان الممكن ممكن دائما
 وسلب الكتابة ممكن فيكون ميكن دائما وامكان الدوام ودوام الامكان متلازمان فاذا دام
 امكان السلب امكن دوام السلب فالسلب الدائم صار ميكن بناء على هذا التلازم فيمكن ان
 يصدق لاشئ من الانسان بكتابة دائمة افلا وقع امكان السلب الدائم لوقع مع وقوع الانعكاس
 فان صدق الاصل يستلزم صدق العكس وقد ثبت صدق قولنا لاشئ من الانسان بكتابة دائمة
 فيصدق عكسه وهو لاشئ من السكاتب بانسان دائما وهذا محال ضرورة صدق بعض السكاتب
 انسان بالفعل وهو يقضيه صدق احد النقيضين يستلزم استعماله الآخر والا يلزم اجتماع النقيضين
 وهذا المحال لم يلزم من فرض وقوع الممكن فان الممكن لا يلزم منه البعالم وقد فرض امكان السلب
 الدائم فلا يلزم منه المحال فلم يلزم المحال الا من فرض وقوع الانعكاس فصار محالاً فالاصل ههنا
 صادق والعكس باطل وهو خلاف ما تقرروا وجد التقرير ان دفع المنع بانه يجوز ان يكون المحال من
 كون الواقع دائما لا من وقوع الامكان فان الدوام حقيقة الامكان لا غير فاذا وقع يجوز ان لا يكون دائما
 وجه الدفع ظاهر اذ المص بنى هذا الشك على استلزام دوام الامكان امكان الدوام فلا مساغ لقوله
 اذ اوقع يجوز ان لا يكون دائمة اذ هو يبطل التلازم ومبنى الشك عليه فانهم (وعله) اى حل هذا
 الشك (انه) اى الشان (لا يلزم من دوام الامكان امكان الدوام) فاذا لم يكن التلازم بينهما لم
 يلزم المحذور اذ كان مبناه على هذا كما عرفت في تقريره (حاصل الحل ان دوام الامكان لا يلزم منه
 امكان الدوام فقول الشاك بالسلب الدائم ممكن غير مسلم وثباته الانقلاب المستحيل عند
 عدم التسليم في حين البطلان اذا استعماله الانقلاب يستلزم دوام الامكان لا امكان الدوام اي قال ان
 السلب الدائم ممكن اذ يجوز ان يكون سلب الكتابة في بعض الاوقات ضروريا وفي بعضها
 ممكنا وامكان السلب في هذا الوقت يكون دائما فانه يصدق في جميع الاوقات ان سلبها في هذا الوقت
 المعين ممكن فدوام الامكان عبارة عن تحقق امكان الشئ في جميع الازمنة ودوام الشئ عبارة عن
 تحققه في جميع الازمنة ولا يجوز من تحقق الاول نفي الثاني اذ يجوز ان يصدق في جميع الازمنة ان
 الشئ لا يابى عن نفس الوجود وطلاق التقرير ولا يتحقق في جميع الازمنة كما يظهر من التأييد
 بقوله (الانرى) اى المفاطير الى الامور الغير القارة) اى الامور التى لا يجتمع اجزائها في آن واحد
 كالمر كفو ما بعد وجوها كالزبان (فان امكانها) اى امكان تلك الامور الغير القارة (دائم) بان يقال
 في جميع الاوقات انها ممكنة (ودوامها) اى دوام تلك الامور بان يقال وجودها دائم (غير ممكن)
 والالم تكن غير قارة ونبد عليه بالاستقيام الانكارى يقال (هل يشك) على صيغة المجهول او المعلوم
 بمعنى الفاعل اى يشك بمعنى انه لا ينبغي الشك لاحد (في ان بقاء الحركة محال لذاتها) ولا شك في
 استعماله بقاء الحركة وعدم اجتماع اجزائها في آن واحد فامكانها دائم ودوامها غير ممكن بمعنى انه
 يصدق انها موجودة في جميع الازمنة لا متنازع بقائها بداهة ولا يشك احد في ان بقاءها محال لذاتها

وامكانها دائم والا لازم الانقلاب فيتخلف دوام الامكان عن امكان الدوام فعلم انه لا تلازم بينهما وقد يجاب عن هذا الشك بانه ان اريد بامكان سلب الكتابة سلب الضرورة الذاتية بمعنى ان ثبوت الكتابة ليس بضروري للانسان بالذات فامكان سلبها مسلم ودوام هذا الامكان مستلزم لامكان الدوام وامانه لا بد ان لا يلزم من فرض وقوعه محال فقير مسلم اذ الممكن الذاتي قد يلزم منه المحال كعدم العقل الاول فانه ممكن ذاتي يستلزم عدم الواجب وهو محال بالذات وان اريد بالامكان سلب الضرورة المطلقة اعم من ان يكون ذاتيا او غيره فامكان سلب الكتابة عن جميع افراد الانسان بهذا المعنى غير مسلم اذ يجوز ان يكون الكتابة المتحققة في بعض الافراد ضرورية بالغير اذ لا بد لها من علته فيكون السلب ممكنا واذا لم يتم مقدمة من مقدمات الشك اندفع الشك اذ يطلان مبنى الشيء يستلزم بطلانه فتأمل (ومن ههنا) اى من اجل ان دوام الامكان لا يستلزم امكان الدوام (يستبين) اى يظهر (ان ازالة الامكان) بمعنى انه ممكن من الاول وجوده (وامكان الازلية) اى الممكن وجوده في الازل (لا يتلزمان) اى ليس بينهما تلازم بحيث يستلزم احدهما الآخر وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازل ثابت في الازل كان الازل طرفا للامكان فيكون معناه ان ذلك الشيء متصف بالامكان انصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الانصاف واذا قلنا ازلية ممكنة كان الازل طرفا لوجوده فصار معناه ان وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثانى لجواز ان يمكن وجود الشيء في الجملة امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل مستمرا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الامتناعات دون الممكنات لان الامتناع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه ما من الوجوه هنا ليس كذلك وهذا تعريض على السيد السنت القائل باستلزام ازالة الامكان امكان الازلية واستدل عليه في شرح الموافيق بان امكانه اذا كان مستمرا ازالا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امر مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من انصافه بالوجود في شيء منها بل جاز انصافه في كل منها لا بد لا مقط بل ومعا ايضا وجواز انصافه في كل منها معا وان كان انصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية واستلزام امكان الازلية لازية الامكان ظاهر فيبينها تلازم (ورد هذا الاستدلال بان قوله في شيء من اجزاء الازل في قوله لم يكن هو مانعا من قبول الوجود اما متعلق بقوله مانعا او بقوله بالوجود فعلى التقدير الاول هو بعينه ازالة الامكان ليس سواء وعلى التقدير الثانى هو اول مسئلة والنزاع فيه فمن قال بعدم التلازم بينهما فكيف يسلمه فهو مصادرة على المطلوب وقد يمنع نوله لا بد لا فقط بل ومعا ايضا وبانه ان القول بانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل ان اريد منها الاستمرار اى عدم المنع من الوجود مستمرا في جميع اجزاء الازل فهي ممنوعة لجواز ان يمكن له الوجود فيما لا يزال في الازل وان اريد منها

اعم من استمرار الوجود فهو مسلمة لكن لزوم المطلوب متنوع فانه استمرار عدم منعه من الوجود
 في جميع اجزاء الاول وهو غير لازم واللازم اعم منه فافهم فانه دقيق (وقد ينتقض باجرائه في
 استلزام بقاء الامكان لامكان البقاء واستلزام زمانية الامكان لامكان الزمانية فيلزم امكان بقاء الحركة
 والزمان وامكان وجود ما هو اى الوجود في الزمان بل في الازمنة الغير المتناهية (فعاصل الكلام
 ان امكان الوجود من حيث هو نفس النقرر لا يستلزم امكان الوجود بخصوص الذى هو الوجود
 الازلى من حيث هو اى ضرورة عدم استلزام امكان العام لامكان الخاص لجواز ان يكون وجود
 الشيء محتجاً في الازل مع ثبوت امكانه فيه (هذا) اى خذوا فلفظها اسم فعل وهذا اسم اشارة ويحتمل
 ان يكون الفعل محذوفاً الياء للثنية دخلت على اسم الاشارة وهو مفعوله (والخاصتان) اى والمشرطة
 الخاصة والعرفية الخاصة السالبتان (تنعكسان الى عامتين) المشرطة العامة والعرفية العامة لا مطلقاً
 بل الى القيدتين (مع اللادوام في البعض) واما انعكسهما الى العامتين فلان العامتين لازمتان للاعم
 منهما وهو المشرطة العامة والعرفية العامة فانهما تنعكسان الى نفسيهما ولازم الاعم لازم الاخص
 فتكونان لازمتين للخاصتين ايضا فتعكسان الى عامتين واما تقييدهما باللا دوام في البعض (لان
 لا دوام الاصل موجبة مطلقة) لكون الاصل سالبة مقيدة به واللا دوام يضاف الى الكيف لانه مقيد
 به فيكون موجبة مطلقة كلية لكونه اشارة الى مطلقة عامة (وهى) اى الموجبة المطلقة: انما تنعكس
 الى موجبة جزئية) مطلقة والجزئية لازمة للادوام الاصل وهو لكونه جزءاً من المركبة لازمة لها ولازم
 اللازم لازم مثلاً قولنا اذا صدق لاشيء من الكائنات بساكن الاصابع مادام كائناً لادائماً اى كل
 كاتب ساكن الاصابع بالفعل وهى تنعكس الى قولنا لاشيء من ساكن الاصابع بكاتب مادام ساكن
 الاصابع لادائماً في البعض اى بعض ساكن الاصابع كاتب بالفعل ولا يصدق كلية لصدق بعض
 الساكن كالارض ليس بكاتب دائماً وأشار المصنف رحمه الله الى عدم انعكاسها الى كلية بقوله
 (ولو تدبرت) اى تأملت حق التأمل (في قولنا لاشيء من الكاتب بساكن) وحذف قيد الاصابع
 ليعبر بالقض (مادام كائناً لادائماً) اى كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل (تبعست) اى علمت علماً
 يقيناً لاشبهة فيه (انوما) اى الخاصتان (تنعكسان كنفسهما) اى الى العامتين مع قيد اللادوام في
 الكل فانه يكذب العكس الكلى في المثال المذكور وهو قولنا لاشيء من الساكن بكاتب مادام
 ساكناً لادائماً اى كل ساكن كاتب بالفعل لان احد جزئيه وهى المطلقة العامة الكلية كاذبة لصدق
 نقيضها وهو بعض الساكن ليس بكاتب دائماً وهو الارض فقيد باللا دوام في البعض لصدق العكس
 كما عرفت (ولا عكس للبواقي) قال في الحاشية وهى العرفية المطلقة والمنقشرة المطلقة العامة
 والممكنة العامة من البسائط والوقفية والمنقشرة واللا ضرورية والممكنة الخاصة من
 المركبات انتهى (فان اخصها) اى اخص البواقي (الوقفية) فانها تهتق فيها جميع القضايا المذكورة من
 غير عكس (وهى لا تنعكس) اى الوقفية (الى الممكنة العامة) يعنى الى الاعم من الفضاء فكيف تنعكس
 الى الاخص فان صدق الاخص في عكسها بدون الاعم يستلزم وجود الاخص بدونها فلم يبق الخاص

خاصا ولا العام عاما فاذا لم يكن الاعم لازما صادقا في عكسه لم يكن الاخص لازما البتة فلما لم تنعكس
الوقتية الى الممكنة لم تنعكس الى قضية اصلا وعدم انعكاس الوقتية الممكنة يوجب عدم انعكاس
الثمانية الباقية فان عدم انعكاس الاخص يستلزم عدم انعكاس الاعم وبين المصنف رحمه الله
عدم انعكاس الوقتية بقوله (لصدق قولنا لاشئ من القمر بمنصف بالتوقيت) اى في وقت معين
وهو وقت الشربع عند عدم حيلولة الارض بينه وبين الشمس (لادائما) اى كل قمر منصف
بالفعل (مع كذب عكسه وهو بعض المنصف ليس بقمر بالامكان) لصدق نقيضه وهو كل منصف قمر
بالضرورة فاذا لم يكن الاعم الذى هو الممكنة لازما لم يكن الاخص منها لازما البتة فلا يصدق
في عكسه قضية اصلا (ولما فرغ المصنف رحمه الله من بيان عكوس السوالب الكلية شرع في بيان
عكوس السوالب الجزئية فقال (من السوالب الجزئية لا تنعكس الا الخاصتان) المشرطة الخاصة
والعرفية الخاصة الجزئيتان دون غيرهما (فانهما) اى الخاصتان (تنعكسان كنفسهما) اى يكون
عكس الخاصتين خاصتان (لان الوصفين) اى وصف الموضوع ووصف المفعول (متباينان في ذات
واحدة بعكس الجزء الاول) من الاصل وهو مثلا قولنا بعض الكتاب ليس سا كن مادام كاتبا اذ
معناه سلب المفعول عن ذات الموضوع مادام متصفة بوصف الموضوع فبعكس ان الوصفين لا يمكن
اجتماعهما في ذات واحدة (وقد اجتمعا اى الوصفان (فيها) اى تلك الذات الواحدة (بعكس الجزء
الثاني) من الاصل هو مثلا قولنا بعض الكتاب سا كن بالفعل اذ معناه ذات الموضوع متصفة بوصف
المفعول بالفعل (فذلك الذات اى ذات الموضوع (لما لم تكن ب) اى لم يصدق عليه المفعول (مادام
ج اى مادام اتصافها بوصف الموضوع لا تكون) تلك الذات (ج) بحيث يصدق عليه مفهوم الموضوع
(مادام ب) اى مادام اتصافها بوصف المفعول عدا هو العكس (وهو المطلوب) حاصل ان المشرطة
الخاصة والعرفية الخاصة السالبتين الجزئيتين تنعكسان اى المشرطة الخاصة والعرفية الخاصة كذلك
لاغير فانه اذا صدق قولنا بعض الكتاب ليس سا كن الا صابع مادام كاتبا بالضرورة او بالادوام
لا دائما اى بعض الكتاب سا كن بالفعل يصدق في عكسه بعض السا كن ليس بكتاب
مادام سا كنا لادائما اى بعض السا كن كاتب بالفعل لان ذات الكتاب التى يفرضه ضاعفا بغيره
مثلا متصفة بوصف الموضوع وهو الكتاب ولم يكن بوصف المفعول وهو السكون فالوصفان متباينان
لا يجتمعان في تلك الذات بعكس الجزء الاول من الاصل وهو المشرطة العامة والعرفية فاجتماعهما
وبعكس فيهما يسلب احدهما عن الآخر مادام الوصف فكيف يجتمعان في ذات واحدة وقد اجتمعا فيها
بعكس الجزء الثانى وهو الادوام من الاصل لانه موجب مطلق بعكس فيها اجتماع احدهما مع الآخر بالفعل
فالذات المتدقق فيها الوصفان هو ذات الكتاب الذى يفرضه ضاعفا لم تكن متصفة بوصف المفعول
وهو سكون الاصابع مادام اتصافها بوصف الكتابة كما هو مفهوم الاصل مع ضم الادوام
لا تكون متصفة بوصف الموضوع وهو الكتابة مادام اتصافها بوصف المفعول وهو سكون
الاصابع وهو المطلوب المفهوم من العكس مع ضم الادوام اللازم للادوام الاصل فان

قلت ان الدليل الذي يثبت به انعكاس الخاصتين يجرى في اثبات انعكاس العامتين ايضا
 في العكس من السوالب الجزئية العامتان ايضا فكيف يصح قوله ومن السوالب الجزئية لا تنعكس
 الا الخاصتين بيان جريانه ان الوصفين مثلا في قولنا بعض الكتاب ليس بساكن مادام كانوا
 متنافيان فها هو ساكن ليس بكاثر والالكان كاتبا في بعض اوقات كونه ساكنا قد اجتمع الوصفان
 في ذات واحدة وقد كانا متنافيين هه فثبت ان بعض الساكن ليس بكاثر مادام ساكنا قلت
 ان الانعكاس انما يلزم اذا كانت ذاتهما واحدة ومتصادقة وفي العامتين ليس كذلك اذ من الجائز
 ان يكون الذاتان متغايرتين كما في قولنا بعض الحيوان ليس بانسان مادام حيوانا فان وصفي
 الحيوانية متنافيان في ذات بعض الحيوان كالغرس مثلا ولا يلزم منه تنافيهما في ذات الانسان لصدق
 قولنا بالضرورة كل انسان حيوان بخلاف الخاصتين فان انعكاس ذات الموضوع والمحمول فيهما واجب
 بحكم اللادوام فيلزم العكس كما عرفت واما عدم انعكاس ماسوى الخاصتين من المركبات فلان
 اخصها الوقتية وهي لا تنعكس الى الممكنة كما عرفت فلا تنعكس باقيا اذ عدم انعكاس الاخص
 يستلزم عدم انعكاس الاعم لهما مر واما من البسائط فلان اخصها الضرورية المطلقة وهي لا تنعكس
 فانه يصدق قولنا بعض الحيوان ليس بانسان بالضرورة مع كذب قولنا بعض الانسان ليس
 بصيوان بالامكان العام واذا لم ينعكس الاخص لم ينعكس الاعم ولما فرغ من بيان انعكاس السوالب
 شرع في بيان انعكاس الموجبات فقال (ومن الموجبات) اي من القضايا الموجبة سواء كانت كلية
 او جزئية (تنعكس الوجوديتان) اي الوجودية للضرورة والوجودية للادائية (والوقتية) اي
 الوقتية والمنتشرة من المركبات (والمطلقة العامة) من البسائط (مطلقة عامة) اي يكون عكس
 جميع هذه القضايا مطلقة عامة فانه اذا صدق بعض الانسان كاتب بالفعل لادائما او لا بالضرورة
 او في وقت معين او في وقت ما لادائما او بالفعل فيصدق عكسه بعض الكاتب انسان بالفعل وهو
 المطلوب واستدل عليه (بالخلف) بان يقال لو لم يصدق بعض الكاتب انسان بالفعل في عكس
 هذه القضايا لاند كورة يصدق نقيضه وهو لا شيء من الكاتب بانسان دائما ونضم هذا النقيض الى
 الاصل بان نجعل الكلية كبرى الشكل الاول والاصل لا يجابه صفرا فقلنا بعض الانسان كاتب ولا شيء
 من الكاتب بانسان فينتج بعض الانسان ليس بانسان دائما هه وما يلزم منه الخلق وهو النقيض
 يكون باطلا فاذا صار نقيض العكس باطلا يكون العكس حقا (وبالافتراض) اي قد يستدل على
 العكس بالافتراض (وهو) اي الافتراض (ان يفرض ذات الموضوع شيئا ويجعل عليه) اي على هذا
 الشيء (وصف الموضوع) ويجعل قضية (ووصف المحمول) ويجعل قضية اخرى (فنقول نفرض
 ج) الموضوع (الذي هو ب) في قولنا كل ج ب (د) اي نسيبه د (فب) صادق اذ ج ب فرض
 صدقه وفيه ب محمول على ج ويفرض ج دفكان عينه وكان ج ب فيكون ما هو عينه وهو د ب
 البتة (و) يصدق (دج) لصدق الوصف العنواني للموضوع عليه بالفعل فعصل الشكل الثالث
 من القياس وهو كل د ب وكل د ج (فبعض ب ج بالفعل) اي نتيجه (من الشكل الثالث)

لا يقال ان انتاج الشكل الثالث موقوف على عكس الصغرى ليرتد الى الشكل الاول واذا كان اثبات
العكس بالشكل الثالث وكان موقوفا على انتاجه فصار دورا فكيف يثبت بالافتراض المستلزم للدور
لانا نقول ببيان على هذا التقدير انتاج الشكل بطريق آخر لئلا يلزم الدور (وقد يقال في الجواب
ان عادة القوم وان جرت في ترتيب الافتراض على هيئة الشكل الثالث لكن لا قياس ههنا من الشكل
الثالث لانتفاء الحد الاوسط اذ ليس وصف ثالث يكون وسطا اذا لشيء مفروض وهو اعتبار ذات
الموضوع غير معنونة بوصف الموضوع لانه يجعل هذا الوصف على الذات ولا يلزم حمل الشيء على
نفسه او يقال ليس المقصود اثبات المطلوب بالافتراض على هذه الهيئة بل المراد اثبات المطلوب بهذا
المنهج وهو ان الوصفين اذا اجتمعا في ذات واحدة يعمل احدهما على الاخر فالعبر بالمعمول يثبت له
الموضوع وهذا هو المطلوب (وبالعكس) اى يستدل على العكس بالعكس (وهو) اى الاستدلال بالعكس
ان يعكس نقيض العكس وهو السالبة الدائمة كقولنا لاشي من ج دائما في المثال المفروض
(ليرتد) العكس (الى ما ينافي الاصل) اى ما ينافي اصل القضية سواء كان مناقضه او ضده وهو لاشي
من ج دائما فانه ينافي الاصل وضده ان كان كليا نحو كل ج ب ونقيضه ان كان جزئيا نحو بعض ج
فلذا اورد لفظ العناني دون المتناقض فافهم فان قلت قد يثبت بالاستدلال لزوم المطلقة في عكس
هذه الموجبات ولا يثبت به كونها عكسها اذ العكس يكون اخص لازم ولا يعلم كون المطلقة اعم
اخص لازم لهما مالم يعلم نفي لزوم الزائد على الاطلاق وهو بعد غير معلوم (قلت تعلم عدم لزوم
الزائد بان الوقفية الكلية اخص القضايا المذكورة وهي لا تنعكس الى الاخص من المطلقة كالجينية
لجواز تنافي وصف الموضوع والمعمول فلا يصدق وصف الموضوع على ذات المعمول حين اتصافه
بوصف المعمول مثلا يصدق كل منعسف مضى بالتوقيت لادائما ويكذب بعض المضى منعسف
حين هو مضى وعدم انعكاس الاخص يستلزم عدم انعكاس الاعم (لا يقال انه حينئذ تبين بالمثال
المفروض انعكاس المطلقة فقط ولا يظهر حال البوافي مع ان كلامهما تنعكس الى مطلقة لانا نقول
المطلقة اعم منها وانعكاس الاعم مستلزم لانعكاس الاخص فعال عكس البوافي يعلم بها فلا حاجة الى
بيانها من الموجبات (وينعكس الدائمتان) اى الضرورية الموجبة والدائمة الموجبة (والعامتان)
اى المشروطة العامة الموجبة والعرفية العامة الموجبة (جينية مطلقة) اى يكون عكس هذه القضايا
الاربعة جينية مطلقة (بالوجه المذكورة) اى بالخلف والافتراض والعكس (سا انعكاس الدائمتين
الموجبتين الى جينية مطلقة موجبة جزئية بالخلف بانه اذا لم يصدق الجينية المطلقة الموجبة الجزئية
يصدق نقيضها معها وهو السالبة الكلية العرفية العامة واذا ضم الى الاصل ينتج سلب الشيء عن
نفسه نحو قولنا كل انسان حيوان او بعضه حيوان بالضرورة او بالدوام فان لم يصدق عكسه وهو
بعض الحيوان انسان بالفعل حين هو حيوان لصدق نقيضه وهو لاشي من الحيوان بانسان دائما
مادام حيوانا ونضمه مع الاصل وهو بعض الانسان حيوان ونقول بعض الانسان حيوان ولاشي من
من الحيوان بانسان ينتج لاشي من الانسان اولى بانسان بعضه بانسان دائما مادام انسانا وهذا

هو سلب الشيء عن نفسه وكذا حال انعكاس العامتين الى حينية مطلقة والافتراض والعكس ههنا
 مثل ما عرفت سابقا (و) تنعكس (الخاصتان) الى الشرطية الخاصة الموجبة والعرفية الخاصة الموجبة
 (حينية لادائمة) اي ينعكس حينية مفيدة باللا دوام الفاني (اما) لزوم (الحينية) فلانها لازمة للعامتين
 ولازم العام (وهو ههنا العامتان) والحينية لازمة لهما كما عرفت (لازم للخاص) وهو ههنا الخاصتان
 فيكون الحينية لازمة لهما ايضا فصار عكسهما حينية (واما) لزوم (اللا دوام) في العكس (فالواحد) اي
 ولو لا ذلك للزوم (لدام العنوان) اي عنوان الموضوع اعني ج (فدام المصمول) اعني ب في الاصل
 بناء على استلزام دوام الشرط ودوام الشرط فدام الباء لدوام الجيم (وفد فرض) المصمول في الاصل
 وهو ب (لادائما هي) فيصدق بعض ب ج حين هو ب لادائما وهو المطلوب (عاصل) ان اللا دوام
 لو لم يصدق لصدق الدوام مثلا البعض الذي هو ج حين هو ب ليس ج بالاطلاق صادق والاصل
 انه ج دائما فيكون ب دائما الدوام الباء بدوام الجيم وفد فرض في الاصل ان ج ب لادائما هي فيصدق
 اللا دوام وهو المطلوب (فصل عكس النقيض بتبديل نقيض الطرفين) اي نقيض الموضوع ونقيض
 المصمول في العملية ونقيض المقدم ونقيض التالي في الشرطية واطرافه ايضا على معنيين المصدرى
 والفضية الحاصلة بعد التبديل كاطلاق العكس المستوى عليهما والمراد من تبديل نقيض الطرفين
 ان يؤخذ نقيضهما ويجعل نقيض الثاني جزءا الاول ونقيض الاول جزءا ثانيا (مع بقاء الصدق) اي
 لو فرض الاصل صادقا يلزم منه صدق العكس لانه لا بد من صدق الاصل (و) بقاء (الكيف) اي
 الایجاب والسلب بمعنى انه لو كان الاصل موجبا كان العكس موجبا ولو كان سالبا كان سالبا
 (هنا عند المتقدمين واما عند المتأخرين) من المطلقين فمعنى عكس النقيض (جعل نقيض) الجزء
 (الثاني) من الاصل سوا كان موهولا او ثانيا جزءا (اولا) من العكس بان يكون موضوعا او مقدمه
 (و) (يجعل) (عين) الجزء (الاول) من الاصل لانقيضه سوا كان موضوعا او مقدمه جزءا (ثانيا) من
 العكس بان يكون موهولا او ثانيا لاله (مع مخالفة الكيف) اي الایجاب والسلب بمعنى لو كان الاصل
 موجبا كان العكس سالبا ولو كان الاصل سالبا كان العكس موجبا (مع محافظة الصدق) اي لو
 فرض صدق الاصل يلزم منه صدق العكس لانهما صادقان في الواقع هذا اصطلاح المتأخرين
 باعتبار المعنى المصدرى وقد يطلق على الفضية التي هو أغس القضايا اللازمة للاصل مع المخالفة
 في الكيف والموافقة في الصدق ووجدت نسبة هذا العكس بعكس النقيض على اصطلاح المتقدمين
 لاخذ نقيض الطرفين وعكسهما واما على اصطلاح المتأخرين فبالنظر الى الجزء الثاني من الاصل
 لانه اخذ نقيضه وعكس بان يجعله جزءا اوليا بالنظر الى الجزء الثاني من الاصل لانه وان عكس لكن
 لا يؤخذ نقيضه (وقال في بعض الشروح وجه عدول المتأخرين عنذهب القدماء مع كونه
 سهلا ان المتأخرين زعموا ان ادلة القدماء على بان عكس الموجبات والسالب بهذا العكس
 غير نامة لورود النع والنعض اما الاول فلانه اذا صدق قولنا كل انسان حيوان صدق قولنا كلما
 ليس بحيوان ليس انسان والا يصدق نقيضه وهو بعض ما ليس بحيوان انسان وينعكس الى قولنا

بعض الانسان ليس بحيوان وهذا ينافي الاصل لانه كان كل انسان حيوان واذا ضم عكس النقيض اليه بان يقال كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان ينتج بعض الحيوان ليس بحيوان فيلزم سلب الشيء عن نفسه وهو محال فيرد عليه المنع باننا لانسلم انه لو لم يصدق كلمة ليس بحيوان ليس بانسان لصدق بعض ما ليس بحيوان انسان بل يصدق في نقيضه السالبة الجزئية وهي قولنا ليس كل ما ليس بحيوان بانسان وهو اعم من قولنا بعض ما ليس بحيوان انسان اذا السالبة اعم من الموجبة لانها قد يصدق بعض الموضوع وصدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص فلا يلزم صدق بعض ما ليس بحيوان انسان حتى يلزم المحال فلا يلزم صدق العكس لا مكان صدق نقيضه وهي السالبة الجزئية واما الثاني فلان العكس بالمعنى الذى ذكره القدماء ليس يصدق في القضايا الموجبات التى محمولاتها من المفهومات الشاملة كالشيء والامكان والسوالب التى موضوعاتها من نقيض تلك المفهومات الشاملة وليست محمولاتها منها نحو قولنا كل انسان شيء ولا شيء من الاشياء بانسان صادق مع ان العكس بالمعنى الذى ذكره القدماء كاذب وهو قولنا كل ما ليس بشيء بانسان وكل ما ليس بانسان شيء كاذب هذا في الحملات واما الشرطيات فلانه يمنع قولهم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء المازوم اذ من الجائز ان يكون اللازم محالاً فيجوز ان يستلزم المحال محالاً آخر وهو عدم لزوم انتفاء المازوم (والجواب عنهما من جانب المتقدمين ان الاحكام مخصوصة بما سوى الامور الشاملة ونقائضها والتعظيم انما هو بقدر الطاقة البشرية فان النقيض يؤخذ سلبيا لا عدوايا فصار سالبة الطرفين فعينئذ سلبها يستلزم الايجاب وهي تصدق بدون وجود الموضوع فلو كان سلبها ايضا يصدق بدونها يلزم اجتماع النقيضين لان الايجاب الذى يستلزمه نقيض الوجود بخلاف العدم فانه يصدق بوجود الموضوع فسلبه يصدق بدونه فذلك لا يستلزم الموجبة الجزئية والبدئية تحكم بانستلزام انتفاء اللازم انتفاء المازوم (والمعتبر في العلوم) الحكيمية والقياسات (هو) المعنى (الاول) وهو مصطلح القدماء لانه اقرب الى الذهن واسهل (وحكم) القضايا (الموجبات ههنا) اى فى عكس النقيض (حكم) القضايا (السوالب فى) العكس (المستقيم) والمستوى (فمعكس نقيض الموجبة كلية) ولا تنعكس الموجبة الجزئية اصلا كما يكون العكس المستقيم السالبة الكلية ولا تنعكس السالبة الجزئية اصلا وكذلك تنعكس الدائمات الموجبتان الكليتان دائمتان والعامتان عرفت عامة والخاصتان عرفت لأدائمة فى البعض على المشهور وعلى ما قال المصنف رحمه الله الاربع الاول تنعكس كنفسها ولا ينعكس البوائى وكذا الحاز فى الشرطيات (وبالعكس) اى حكم السوالب فى عكس النقيض حكم الموجبات فى العكس المستقيم والسالبة سواء كانت كلية او جزئية تنعكس سالبة جزئية وكذلك تنعكس الدائمات والعامتان بهذا العكس حينية مطلقة جزئية والخاصتان حينية لأدائمة جزئية والوجوديتان والوقتيتان والمطلقة العامة مطلقة عامة جزئية (والبيان) اى الدليل فى عكس النقيض ما هو (البيان) اى الدليل فى العكس المستوى تفصيل لا يليق بهذا المختصر فعليك بالتذكر بما فى العكس المستوى او الرجوع الى

الكتب المطولة الصنف في هذا العلم (وهنا) أي في عكس النقيض باعتبار لزوم (شك من وجوبين
 الأول أن قولنا كل اجتماع النقيضين لا شر يك الباري صادق مع أن عكسه) أي عكس النقيض لهذا
 القول (وهو كل شر يك الباري اجتماع النقيضين كاذب) حاصله أن لزوم عكس النقيض يقتضي
 عدم التغلف في مادة من المواد مع أنه يتخالف في بعض المواد فإن كل اجتماع النقيضين لا شر يك
 الباري صادق وعكسه كل شر يك الباري اجتماع النقيضين كاذب لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع
 وهو ليس بموجود وأقطع النظر من هذا الاقتضاء لا يجوز العقل ثبوت المصالح لذات الموضوع
 وهنا لعدم المناسبة بينهما بل يجوز بعدم الثبوت وإذا تغلف عكس النقيض عن الأصل في هذه المادة
 فلم يلزم في كل مادة فانتقض به لزوم عكس النقيض له (ولك أن تلزم صدقه) أي صدق عكس
 هذه الصورة (حقيقية) حاصله أنه لا لزوم بين الأصل والعكس في أنه لو صدق أحدهما خارجية
 لصدق الآخر كذلك فلا مضايقة في كون الأصل خارجية والعكس حقيقة فيلزم صدق العكس وهنا
 حقيقة بمعنى أنه لو وجد شر يك الباري ويكون متصفا بهذا الوصف يثبت له اجتماع النقيضين لأن
 المحال يستلزم محالا آخر (فافهم) لعل الإشارة إلى الاستلزام بين الحالين الذين ليس بينهما علاقة أصلا
 وبإبى العقل تسليم عن التصادق بين الممتنعين من غير علاقة أصلا أو إشارة إلى أنه لا بد من الموافقة
 بين العكس والأصل في الأفراد أو إلى ما هو المشهور من اعتبار إمكان الأفراد في موضوع الحقيقة
 والحق الجواب بالتفصيل فافهم (ومن هنا) أي من ذلك الالتزام (إمكان لك التزام تصادق الممتنعين
 كلها) بأن يعمل أحدهما على الآخر وبالعكس فإذا رفع محال إذا جعل موضوعا لرفع محال آخر تحصل
 قضية موجبة صادقة فيكون عكس نقيضا صادقا أيضا فالممتنعان كلها متصادقة (فكان الامتناع عدم
 واحد) لاكثر فيه أصلا ولا تمايز في الخدمات من حيث العدمية وهذا الكلام يقتضي الوجهين
 الأول أن يكون تفرعا على التصادق وهو أقرب الثاني أن يكون دليلا على التصادق بأن الامتناع
 عدم واحد لاكثر فيه في ذاته ولا تمايز في أفرادها من حيث العدمية وكذا الممتنعان متعديان في نفسها
 فيصير أحدهما محولا على الآخر لأن المراد من العمل هو الاتحاد بثبوت التصادق بين الممتنعين
 كلها إذ التزام التصادق في البعض دون البعض أنها من جهة الامتناع والامتناع عدم واحد مشترك
 في جميع الممتنعين كلها فإمكان ذلك الالتزام في الجميع وإيراد كلمة كان دالة على الشك أما بان الثابت
 بالدليل كون مطلق العدم بمعنى واحد لا فرد من أفرادها فكونه معنى واحدا لا يصير متصادقة أو
 إمكان التزام التصادق في الكل لا يدل على كونه معنى واحدا لاحتمال الاشتراك اللفظي فتأمل فيه
 (كما أن الوجوب) وهو ضرورة الوجود (وجود واحد) أي إثبات واحد هنا نايد ونشبيه لكون
 الامتناع عدم واحد أو يقتضي الإشارة إلى أن الوجوب والوجود واحد والامتناع مقابل له فلا بد أن يكون
 معنى واحدا واللام يبقى التقابل بينهما وبه يتم الدليل على توحيده الواجب ويندفع به شبهة ابن
 كونه في توحيد تقرير الشبهة أنه لم لا يجوز أن يكون للوجوب هو يتان بسيطان مجعولان لكنه
 يصدق عليهما مفهوم الواجب بحيث يكون عارضا لهما ومنتزعا عنهما فلا يثبت توحيد الواجب (وجه

الاندفاع ان مفهوم الوجوب الذاتي يقتضى عينية الوجود والتشخص وعينية جميع كماله فهو يقع باراء
جميع ما هو في عويدة الواجب تعالى من المادية والوجود والتشخص وغيرها فلا يقع هذا المفهوم على
هويتين والالكانت احدي تينك الهويتين بعينها هي الاخرى او تلك الهوية بعينها هويتين متباينتين
فالوجوب الذاتي نفس تأكد التقرر وتمنع الوجود الواحد القائم بنفسه ومن ههنا يتم البيان
في نوع الواجب تعالى فتلغى لكلام انه كما ان الوجوب وجود واحد كذلك الامتناع عدم واحد باراء
جميع ما يعتبر في الامتناع من النقضات فكما ان الوجوب الذاتي يستحيل ان يقع على هويتين
كذلك الامتناع يستحيل ان يقع على ذاتين مختلفتين والافهومات المستنبطة كشرىك البارى
واجتماع النقيضين والخلاف وغيرها كلها عنوانات للثبات الواحدة الممتنعة والحقيقة الباطلة المهدومة
فتشكر وتامل (ويتأكد) اى يتقرر عطف على امكان اى من ههنا يتأكد (التجوير) للعقل (في
استلزام المعدال محالاً مطلقاً) سواء كان بينهما علاقة اولوية التأكيد انه يثبت بما ذكر في هذا المقام
من صدق العكس حقيقة من غير علاقة بين المسالين في الصورة المذكورة ان الاستلزام بين
الشيئين اما ان يكون بينهما علاقة او يكونان من الممتنعات والمعادلات وفيها التصديق فاستلزام
احدهما الآخر لا يقتضى العلاقة (والثاني) اى الوجه الثانى من الوجهين للشك ولما كان موقفاً على
تمهيد مقدمة فقال (ولنزيد) اى نصلح (مقدمة) ونسويها اولاً وفي القاموس تمهيد الامر نسويته
واصلاحه (وهى) اى المقدمة المهيئة (كلما لم يستلزم وجوده) اى وجود الشئ (رفع عدم وافعى)
اى نفي عدم في الواقع (كان) هذا الشئ الذى لا يكون من وجوده رفع عدم في الواقع (موجوداً
دائماً) بحيث لا يسبقه عدم اصلاً اذ عدم اللاحق لا سبيل اليه للاجتماع على ان ما ثبت فعدمه امتنع
عدمه (والا) اى وان لم يكن موجوداً دائماً بل يكون له عدم ثم وجد (استلزم وجوده رفع ذلك
العدم) والا اجتماع النقيضان فاذا اجتمع يثبت منه المقدمة (فتقول كلما وجد الحادث) اى الذى
وجوده بعد عدم (استلزم وجوده) اى وجود هذا الحادث (رفع عدم في الواقع) ولا شك انه صادق
(وهو) اى هذا القول (ينعكس بهذا العكس) اى بعكس النقيض (الى ما ينافى المقدمة المهيئة)
اذ عكسه كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم وافعى لم يوجد الحادث والمقدمة المهيئة ان كلما لم يستلزم
وجوده رفع عدم وافعى كان موجوداً دائماً ولا شك في المنافاة بينهما فالعكس كاذب مع صدق الاصل
فانتقض القاعدة الكلية من لزوم العكس للاصل (فان قلت ان المراد في كلما لم يستلزم وجوده
رفع عدم وافعى لم يوجد الحادث ومعناه ان الحادث لو لم يستلزم وجوده رفع عدم وافعى لم
يوجد وفي المقدمة المهيئة ليس ذكر الحادث ليكون مضافاً لها قلت والمراد بكلمة ما في المقدمة
المهيئة عام شامل للقديم والحادث فيثبت وجود الحادث ايضاً دائماً وقد يثبت بعكس النقيض
عدم وجودها فحصل المنافاة فيلزم المحذور واصل هذا الشك منقول عن ابن كهونة المسمى
بافتخار الشياطين وحاصل تقريرها بعد تمهيد المقدمة المهيئة ان الحوادث اليومية وكذا سائر
الجائزات والممكنات لا يستلزم وجودها في الواقع رفع عدم وافعى والالكان الاستلزام لازم الوجودات

الحوادث اذ لو لم يكن لازما لبطل اصل الملازمة فكان الاستلزام ارفع عدم واقعي لازما لوجود الحوادث
 والعكس يستلزم رفع اللازم ورفعه يستلزم رفع الملزوم فعلى تقدير عدم الاستلزام يلزم عدم
 الحوادث وهو منافي للمقدمة الممهدة اذ هي تقتضى وجودها دائما وما ينافيها باطل ثبت ان وجود
 الحوادث غير مستلزم لرفع العدم فيلزم ان تكون موجودة دائما فاذا يلزم قدم العالم بجميع
 اجزائه قدما دهر باهني والعقلاء في دفعها كالجباري في الصعاري ودفعه المص بقوله (وعله) اي هل
 هذا الشك (منع المناقاة بين الموجبتين اللزوميتين وان كان تاليا بها اي تالياها تين الموجبتين
 (تقيضين) بان يكون احدهما تقيضا للآخر (حاصل الحل ان المقدمة الممهدة هي قولنا كلما لم يستلزم
 وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا دائما وعكس التقيض وهو قولنا كلما لم يستلزم وجوده رفع
 عدم واقعي لم يكن الحادث موجودا لاناقاة بينهما يلزم كذب ويثبت ما قال ابن كمونة لانها قضيتان
 ازوميتان تالياهما وهما قولنا كان موجودا وقولنا لم يكن الحادث موجودا تقيضين ولا يلزم منه
 التناقض بين القضيتين لجواز كون المقدم فيها محالا يستلزم التقيضين بناء على استلزام المحال
 للمحال فصديق العكس وبطل ما قال ابن كمونة (قال السيد سيد العلماء وسند الاولياء حافظ سنة سيد
 المرسلين والبايع لاقصى مقامات اعارفين مولانا نظام الملوك والدين قدس سره ان تلك المقدمة ليست
 متصلة بل حملية ولعل لم يرد ما يترأى من ظاهر العبارة بل اراد انه كل شيء لم يستلزم وجوده رفع عدم
 واقعي كان موجودا دائما فاقول لو اراد بالشئ ما يعبر الموجود والمعدوم فالكبرى ممنوع وان
 اراد به الموجود فلانسلم كذب النتيجة فان الحال على مانص عليه هو جماعه الثبوت للنفي في الواقع
 فهي غير لازمة من تلك فان تقدير عدم الاستلزام في الحادث ممنوع والاستلزام متحقق ولا مناقاة بين
 العدم الفرضي والوجود الواقعي انتهى كلامه وقد يجاب عنه بانه لا مناقاة بين المقدمة الممهدة والعكس
 فان رفع الاستلزام المأخوذ فبهما ليس على نحو واحد اذ رفع الاستلزام على نحوين الاول ان يكون
 من بدء الامر بان لا يكون بين دخول الشئ في عالم الوجود ورفع العدم ملازمة اصلا في نفس الامر
 كما في الموجود فانه لا يكون بين وجوده ورفع العدم ملازمة اذ لا عدم ههنا اصلا والثاني رفع الاستلزام
 بعد تحققه كما في الحوادث اليومية فان دخولها في الوجود مستلزم لرفع العدم البتة فرفعه بعد تحققه وهو
 غير منافي للمقدمة الممهدة اذ الرفع فيها على النحو الاول وههنا على النحو الثاني (وقد ضعف هذا
 الجواب بعضهم بان حاصل الشبهة ان وجود الحوادث مستلزم لرفع العدم بلا شبهة فيكون استلزامه
 للرفع ايضا لازما لبقاء اصل الاستلزام وقد نقرر ان عدم اللازم باي نحو كان من بدء الامر
 او عدمه بعد تحققه يستلزم عدم الملزوم فيكون عدم استلزام الرفع في الحوادث باي نحو تحقق
 ملزم وما بعدهما فيجئ بكون منافي للمقدمة الممهدة اذ هي تحكم بوجود الحوادث دائما اذا كان
 رفع الاستلزام من بدء الامر وهذا يحكم بعدهما على جميع الانحاء ولا شك في المناقاة بينهما فافهم
 (ولها) اي لتلك الشبهة (نقريرات كثيرة) مختلفة بحسب اختلافات المقامات (مزلة الافدام)
 اي لا يستقر الافدام بل تنزل في فهمها انه كلما وجد الحادث لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي

وكلا لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا في الازل ينتج اذا وجد الحادث كان موجودا في الازل هذا خلف اما الكبرى فلانه لو لم يكن موجودا في الازل ووجد فيما لا يزال استلزم وجوده رفع عدم واقعي واما الصغرى فلانه لو لم يصدق لصدق نقيضه اي كذا وجد الحادث استلزم وجوده رفع عدم واقعي وهو ينعكس الى ما يناقض الكبرى المثبتة (ومنها ان اجتماع النقيضين لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي وكلا لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي فهو موجود فينتج الصغرى الجمالية مع الكبرى الشرطية ان اجتماع النقيضين موجود بيان الكبرى انه كذا لم يكن الشئ موجودا استلزم وجوده رفع عدم واقعي بمعنى انه لو وجد لكان وجوده رفع عدم واقعي تنعكس بعكس النقيض الى الكبرى وهي كذا لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان دائما واما بيان الصغرى فهو ان اجتماع النقيضين لو استلزم وجوده رفع عدم واقعي المذكور لكان وجوده الملزوم لرفع عدم ملزوما لاستلزام رفع عدم ايضا اذ المستلزم للشئ مستلزم لاستلزامه فكلا لم يكن وجوده مستلزما لرفع عدم الواقعي كان ههنا وما لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم لكن استلزام عدم الاستلزام المذكور يناقض الكبرى المثبتة فيكون باطلا فيكون لزومه وهو استلزام اجتماع النقيضين لرفع عدم الواقعي باطلا فيثبت ان اجتماع النقيضين لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي وهو المطلوب واذا ثبت مقدمتا القياس احدهما ان اجتماع النقيضين لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي والاخرى ان كلا لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا فيحصل مع انضمامها نتيجة وهي ان اجتماع النقيضين موجود ههنا فافهم (ومنها في اثبات قدم العالم كما عرفت في بيان تقرير الشبهة على ما نقل عن ابن كهمونه وان شئت الاستيعاب فارجع الى الشروح المطولة وغيرها من الكتب المصنفة المبسوطة ويكفي هذا القدر في هذا الباب لحل ما في الكتاب والله تعالى اعلم بالصواب) ولما فرغ من مبادئ مبحث التصديق شرع في مقاصده فقال (فصل الموصل القريب الى التصديق) سواء كان ظنيا او قطعيا (حجة ودليل) ولا يخفى المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي وفي هذا اشارة الى انصاف الدليل مع الحجة وترادفهما وقد يطلق الدليل على القياس بل على القطعي منه (ولا بد من مناسبة) بين الدال والمدلول وهما الموصل والتصديق وتلك المناسبة (اما باشتغال) الدليل على المدلول كما في القياس الاقتراني فانه استدلال بعالم الكلي على الجزئي او باشتغال المدلول على الدليل كما في الاستقراء فانه استدلال بعالم الجزئيات على الكلي او باشتغال الثالث عليهما كما في التمثيل فانه استدلال بعالم الجزئي على جزئي آخر بعلة جامعة تشتملها (او استلزام) اي يكون تلك المناسبة باستلزام الموصل للتصديق من غير اشتغال كما في القياسات المركبة من المنفصلات والمنفصلات كما في شرح المطالع (ويحتمل ان يكون اشارة الى قسمي القياس من الاقتراني والاستثنائي فقط كما هو المطلوب فالاول مشتمل على اطراف النتيجة ومادتها كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فمجموع المقدمتين قياس موصل الى التصديق وهو

العالم حادث ومشتمل عليه لذكروها في مقدمته والثاني مستلزم للنتيجة كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود فهذا القياس مستلزم لهيئة النتيجة بخلاف الاول (وينحصر) اى الموصل الى التصديق (في ثلثة) اقسام القياس والاستقراء والتمثيل لان الاحتجاج اما بالكل على الجزئ او على الكل على الجزئ او بالجزئ على الجزئ الآخر فالاولان القياس والثاني هو الاستقراء والثالث هو التمثيل والثاني والثالث يفيدان الظن لا الجزم والاول يفيد الجزم واليقين فهذا قدمه عليهما قال (والعمدة) في الاتصال (القياس) لافادته الجزم دون الاخيرين (وهو) اى القياس (فول مؤلف) قال في الحاشية لذكر المؤلف بعد القول فوجهات اظهارها الاتزان عن توهم من التبعية انتفى قال شارح المطالع ذكر المؤلف مستدرك والالكان عاصله ان القياس لفظ مركب ومؤلف وظاهر انه تكرار لا طائل تحته وبعضهم جعل صفة كاذفة وانما انى يما لبدل على ان يبين اجزاء القياس مناسبة فلا يلزم الا تدراك وقال البعض الظاهر ان المراد بالقول المركب الاصطلاحي وهو ما يدل جزؤه او جزؤه لفظه على جزء معناه فان كان التعريف للقياس المعقول يكون المراد منه المؤلف المعقول وان كان تعريفه المملوق فالمراد منه المؤلف المملوق فحينئذ لا يصح القول لتعلق من في قوله من فضايا اذ هذا المعنى لا يتعدى بكلمة من فيتوهم انها تبعية فيصار قول من القضايا من قبيل فرد من الافراد مع انه ليس كذلك فلدفع هذا التوهم ذكر بعد القول لفظ المؤلف ولا يراد المعنى اللغوي ليصح تعلق من به ويصير معنى القياس انه قول مركب من القضايا ولو اريد بالقول المعنى اللغوي يصح التعلق ويلزم استدراك المؤلف لكنه خلاف الظاهر (من قضايا) والمراد بها ما فوق الواحد اذ هو التعارف في المجموع المستعملة في العلوم ولان القياس لا يتركب الا من قضيتين وخرج به القضية الواحدة المستلزمة بعكسه المستوى وبكسها النقيض (لا يقال ان القضية البسيطة غير وجهها ظاهرا واما المركبة المستلزمة بعكسها وبصدق عليها انها مركبة من القضايا فضر وجب في حيز الخفاء) لانا نقول المركبة وان كانت متضمنة للقضيتين لكن في العرف يقال لها قضية واحدة مركبة من قضيتين ولا يقال انها قضيتان (واعترض بان المراد في قوله من القضايا اما هي فضايا بالقوة او بالفعل فان اريد الاول يلزم دخول الشرطية المستلزمة بعكسها في تعريف القياس اذا طرأ فيها قضية بالقوة لانها اذا عرفت ادوات الشرط وتعلق بها الادعان صارت قضية وان اريد الثاني يخرج القياس المركب من الشرديات لانها ليست قضية بالفعل لعدم تعلق الادعان بها وانما هي تخيلات ويمكن الجواب باختيار الشق الاول فيقال ان المراد بالقوة القوة القرينة من الفعل فالشرطية ليست كذلك اذ ادوات الشرطية مائعة عن تعلق التصديق بها واما باختيار الشق الثاني فيقال ان المراد منها القضايا بالفعل بحسب نفس الامر وبحسب الظاهر بالقضايا الشرعية وان لم تكن قضايا بحسب نفس الامر لكنها قضايا بحسب الظاهر لاظهار التصديق فيها بغير قبض وبسطا (يلزم منها) اى عن القضايا (لذاتها) اى لذات القضايا مع قطع النظر عن مقدمات اخر (قول آخر) والمراد من اللزوم

اللزوم بالنظر الى صورة القول المؤلف مع قطع النظر عن خصوصية المواد من اللزوم فيخرج ما يستلزم قولاً آخر بحسب خصوصية مادة كقولنا لاشئ من الانسان بعجر وكل حجر جماد فيلزم منه لاشئ من الانسان بجماد لكن لا يلزم من نفس القضايا بل بحسب خصوص المادّة اذ لو قيل في مادة اخرى نحو قولنا لاشئ من الانسان بفرس وكل فرس حيوان فبنتج لاشئ من الانسان بحيوان وهي كاذبة فعلم ان صدقها في بعض المواد بحسب الخصوصية ويخرج الاستقراء والتشثيل ايضا لانه لا لزوم فيها بالنظر الى صورة المؤلف مع قطع النظر عن خصوص المادّة والسرفه ان اللزوم منوط باندرج الاضمر تحت الاوسط والاولى تحت الاكبر كما في الافتراضي وباستلزام المقدم التالي كما في الاستثنائي ولا انداج في الاستقراء والتشثيل اذ العلاقة بين تتبع الجزئيات تتبعها نافصا وبين الحكم السكلي وكذلك العلاقة بين الجزئين الوجود عامة بينهما وهذا لا يوجب لزوم الحكم لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا (واخرجوا) اي المنطقيون عن تعريف القياس (باللزوم الذاتي) اي بقيد اللزوم الذاتي كما يفهم من قولهم يلزم عنها لذاتها (ما يكون) اي القياس الذي يكون اللزوم فيه (بمقدمة اجنبية) والمراد منها واسطة سواء كانت لازمة لكن تكون مخالفة للقضية الملزومة في كلا الطرفين او غير لازمة لشيء من القضايا بالصورة وقد بطنص المقدمة الاجنبية بمقدمة غير لازمة والمقدمة القريبة ما يكون غير مشاركة لشيء من مقدمات القياس سواء كان لازما او غير لازم هكذا في بعض الشروح (اما غير لازمة) لاحدى مقدمات القياس (كما في القياس المساواة) وتسمية هذا القياس بالمساواة اما من قبيل تسمية السكلي باعتبار بعض افرادة فان بعض افراد هذا القياس يكون فيه لفظ المساوي واما لان انتاج هذا القياس موقوف على مساواة امرين وعدم التفاوت في النسبة الى امر فان (ا) ملزوم لب وب ملزوم لج وان لم يذكر فيه لفظ المساوي لكن انتاجه موقوف على ان ملزوم ج وملزوم ملزوم ج يكونان مساويين في النسبة الى ج باللزومية (وهو) اي القياس المساواة (مركب من قضيتين متعلق بمحول) القضية (الاولى) اي ما يتعلق بمحمولها لانفس محمولها (موضوع القضية الاخرى) فيه (نحو مساو لب وب مساو لج يلزم منه) اي من هذا القياس المساواة (بواسطة) مقدمة اجنبية وهي (كل مساو لساو لج مساو لج امساو لج) فقول امساو لج فاعل يلزم فانه المقدمة المذكورة اجنبية لكونها غير مشاركة لشيء من الطرفين وغير لازمة لتدخلها في بعض المواد حيث يصدق ذلك المقدمة الاجنبية كاللزوم بان يقال املزوم لب وب ملزوم لج يلزم منه املزوم لج بواسطة قولنا كل ملزوم للملزوم ملزوم ولازم اللازم لازم (فان قلت ان الانسان ملزوم الحيوان والحيوان ملزوم الجنس فيلزم الانسان ملزوم الجنس فيكون الجنس لازماله فصح قولنا الانسان جنس مع انه ليس كذلك قلت المراد اللزوم في التحقق لاني الحمل فالجنس متحقق في الانسان وان لم يعمل عليه والتوقف بان موقوف الموقوف على شيء موقوف على ذلك الشيء نحو موقوف على ب وب موقوف على ج فيلزم منه اموقوف على ج (فان قلت ان الطلاق موقوف

على النكاح والنكاح موقوف على تراضى الطرفين فيلزم منه ان الطلاق موقوف على تراضى
الطرفين مع انه ليس كذلك (قلت المراد بقولنا النكاح موقوف على تراضى الطرفين تراضيهما
في النكاح لا مطلقا فينتج ان الطلاق موقوف على تراضى الطرفين في النكاح وهذا صادق لان ما لم
يوجد التراضى فيه لم يتحقق النكاح فكيف يتحقق الطلاق الذى هو فرع والطرفية كما في
قولنا الدرة في الحقة والحقة في البيت ينتج ان الدرة في البيت بواسطة كلامه وفي الشئ الذى هو
في الآخر يكون فيه قال في الحاشية قالوا وكالطرفية مثل الدرة في الحقة والحقة في البيت والحق ان
ذلك اذا لم يكن خصوصية الطرفية جهة التقابل لئلا يرد نحو قولنا المفهوم في الذهن والذهن
في الخارج فتدبر انتهى (حاصله ان الطرفية كاللزوم اذا لم يكن خصوصية الطرفية جهة التقابل
بين المظروف والطرف كما في المفهوم والذهن فان بينهما تقابل بان الذهن له طرف وهو
الخارج والمفهوم له طرف آخر وهو الذهن وهذا الخصوصية جهة التقابل بين المفهوم والذهن
فلا يلزم ههنا ان يكون طرف الذهن طرفا للمفهوم وليس الطرفية المطلقة كاللزوم والايلازم
كتكون المفهوم في الخارج ولك ان تقول ان الطرفية لا يوجب ان يكون طرفا حقيقة بان
يكون في طرف الطرف كما كان في طرفه فحينئذ يلزم وجود المفهوم في الخارج بواسطة
ان الذهن موجود في الخارج وهو فيه فيكون بواسطة ايضا موجودا فيه لا بالذات كما
في الذهن ولا استحالة فيه دائما وانما المستحيل كون المفهوم موجودا في الخارج كما كان
في الذهن ولزومه ههنا غير بين ولا مبين لا يقال ان قولنا المفهوم ليس بموجود في الخارج صادق
واذا كان موجودا في الخارج بواسطة وجود الذهن فيه يلزم اجتماع التقيضين وجوده وعدمه في
محل واحد (لانا نقول ان سلب الوجود وثبوته ليس من جهة واحدة اذ السلب للوجود بالذات
والثبوت للوجود بالعرض فاختلف الجهتان ولا بد في التناقض من اتحادهما فلا تناقض فلا يلزم
اجتماع التقيضين لصديق تلك النتيجة (حيث يصدق تلك المقدمة) كاللزوم والتوقف (يصدق
تلك النتيجة) في المقام الذى يصدق فيه المقدمة المذكورة كما عرفت في الامثلة المذكورة (وفيها)
اى في المقام الذى (لا) يصدق تلك المقدمة (فلا) اى لا يصدق النتيجة فيه (كالتناقض) بان
يقال انصف لب رب نصف ليج لا يلزم منه ان انصف ليج اذهنا لا يصدق المقدمة الاجنبية وهى
ان نصف النصف نصف لان نصف النصف يكون ربعا لانصفا (والتضاعف) كما في قولنا اضعف
لب وب ضعف ليج فانه لا يلزم منه ان اضعف ليج فان ضعف الضعف لا يكون ضعفا (والتباين)
كما في قولنا امباين لب وب مباين ليج فانه لا يلزم منه امباين ليج اذ مباين المباين لا يلزم
ان يكون مبايناهل قد يكون اعم في البعض واخص في البعض كالمباين المباين للانسان
فانه اعم من الانسان والانسان المباين للحيوان فانه اخص منه وكالانسان
المباين للفرس المباين للناطق فانه مساو له (ولا يقتل الحصر) اى حصر الدليل والحجة
في اقسام ثلاثة (باخراج) اى باخراج القياس المساواة (فانه) اى الحصر في الثالث (للولل)

بالذات) هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان قياس المساواة اذا كان خارجا عن القياس يبطل حصر
 الحجة في الثلث القياس والاستقراء والتمثيل اذ هو ليس بداخل في الاستقراء والتمثيل فاذا كان
 خارجا عن القياس صار موصلا الى التصديق فخرج موصلا آخر سوى الثالثة فلم يبق حصر الموصول
 الى التصديق فيها مع انهم حصروه فيها (حاصل الجواب ان الحصر في الثلث للموصل بالذات الى
 التصديق لا للموصل المطلق اليه فالقياس المساواة وان كان موصلا الى التصديق لكنه ليس موصلا
 اليه بالذات ليختل الحصر (واما مع تلك المقدمة) اي المقدمة الاجنبية (فراجع الى قياسين) لا الى
 قياس واحد (كما انه) اي القياس المساواة (قياس بالنسبة الى ان امساو امساو ليح) وهذه نتيجة
 القياس المذكور واذا ضم هذه المقدمة الاجنبية فصار قياسين هذا دفع دخل مقدر تقريره انا
 لانسام ان القياس المساواة لا يكون موصلا بالذات بل اذا ضم مع المقدمة الاجنبية يكون موصلا
 بالذات الى النتيجة المطلوبة كقولنا امساو لب وب امساو ليح وب امساو ليح واذا ضمت مع المقدمة
 الاجنبية بان يقال امساو امساو ليح وكل امساو امساو ليح مساو له يلزم منه ان امساو ليح وهو
 المطلوب فكان موصلا بالذات الى هذا المطلوب مع انضمام المقدمة الاجنبية فوجد موصلا آخر
 بالذات سوى الثالثة فاغفل الحصر فيها (وحاصل الدفع ان الكلام في ان الموصول الواحد بالذات الى
 التصديق ينحصر في ثلثة والقياس المساواة مع انضمام المقدمة الاجنبية ليس قياسا واحدا بل يرجع
 الى قياسين فحيث وان كان موصلا بالذات لكن ليس واحدا والحصر انما هو للموصل الواحد فلا
 يختل به فالقياس المساواة مع انضمام المقدمة الاجنبية كقولنا امساو امساو ليح وكل امساو امساو ليح
 فهو امساو ليح قياس كما انه اي القياس المساواة قياس بالنسبة الى ان امساو امساو ليح فصار قياسين
 موصولين الى التصديق فالقياس المساواة له اعتبار ان احدهما ان النتيجة المطلوبة يلزم منه بلحاظ
 المقدمة الاجنبية والاخر ان هذه النتيجة يلزم من نتيجة مع انضمام مقدمة اجنبية فهو باعتبار الاول
 خارج عن القياس اذ ليس موصلا بالذات الى النتيجة المطلوبة وباعتبار الثاني وان كان موصلا
 بالذات داخلا فيه اكن ليس واحدا بل يرجع الى موصولين فلا اغتلال للحصر باخراجه عن القياس
 بالاعتبارين اذ الحصر بالنظر الى الموصول الواحد الى التصديق وعوايس كذلك لفقدان الاول
 في الاول والثاني في الثاني فافهم (وتكرار الحد الاوسط بتمامه) اي بتمام الحد (مادل على وجوبه)
 اي وجوب هذا التكرار (دليل) هذا دفع ايراد وهو انه لا بد في القياس من تكرار الاوسط لان
 المشهور بينهم ان كل قياس انتراني مركب من مقدمتين تشتركان في حد وليس في القياس المساواة
 هذا الاشتراك اذ موضوع الكبرى هو متعلق بمحمول الصغرى فقولنا امساو لب وب امساو ليح
 المتكرر فيه هو ب والمحمول امساو لب فام يقع ما كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فام
 يتكرر الاوسط فلا يدخل في القياس باعتبار النتيجة التي يلزم منه بالذات (حاصل الدفع انه
 لا بد في القياس من تكرار الاوسط بحيث يتحقق الاندراج في الجملة واما تكرره بتمامه لا يبدل عليه
 دليل ولا بين ولا يبين ولا شك ان مقدمتي القياس المساواة وهما امساو لب وب امساو ليح

يستلزم ان بلا واسطة امر آخر للنتيجة وهي امساوا مساو لاج فعلم ان التكرار بتمامه ليس ضروريا بل قد ينتج بدونه (وبهذا اندفع ما قيل ان الشرطى يكفي فيه تكرار الجزء ولا يكفي في الحلى اذ لابد فيه من اندراج الاصغر تحت الاوسط صدقا ولا يلزم من تكرار متعلق الموصول الصدق فلا يلزم تعدى الحكم في الكبرى من الاكبر الى الاصغر فان الحكم الذى في النتيجة لا يفهم من المقدمتين اصلا (وجه الدفع ظاهر وهو انه لابد من الاندراج بحيث يستلزم النتيجة ولا شك في الاستلزام فهنا وما اشترط الاندراج تحت الاوسط صدقا في جميع المواد فهو في غير الخفاء لابد له من مبين فانهم (واما المقدمة الاجنبية (الازمة) لا تتغلف في مادة من المواد (متناقضة في الحدود) بان يكون كل من طرفي اللانم نقيضا بطرفي الملزوم (كما يقال جزء الجوهر يوجب ارتفاعه) اى ارتفاع هذا الجزء (ارتفاع الجوهر وكما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه) اى ارتفاع ما ليس بجوهر (ارتفاع الجوهر يلزم منه) اى من هذا القول (بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية) وهي كلما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فعكس نقيضه كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فبذلك كبرى والمقدمة الاولى صغرى بان يقال جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ينتج (ان جزء الجوهر جوهر ولا ادري وجهها قويا لاخراج هذا القسم) اى القياس المبين بعكس النقيض عن القياس (فانه) اى عكس النقيض (كالحكم المستوي في اللزوم) فاخراج ما يلزم من القياس بواسطة عكس النقيض وادخال ما يلزم منه بواسطة العكس المستوي يحكم اذ المقصود من وضع القياس استعمال المعجولات على وجه اللزوم ولا فرق في استلزام القياس للمقدمات المطلوبة بواسطة العكس المستوي واستلزامها بواسطة العكس النقيض اذ كما يقال في العكس المستوي متى صدقت المقدمة من صدق احدها مع العكس المستوي للآخر نعو قولنا العالم متغير ولاشئ من القديم بمتغير اذ اصدق احدها مع عكس الاخرى بان يترك الاخرى ويقام عكسها مقامها نحو العالم متغير ولاشئ من المتغير بقديم ومتى صدق احدها مع العكس المستوي الاخرى صدقت النتيجة وهي ان العالم ليس بقديم كذلك يعبر في عكس النقيض بانه متى صدقت المقدمة من صدق احدها مع عكس النقيض للآخرى كما اذ صدق العالم متغير ولاشئ من القديم بمتغير صدق احدها مع عكس نقيض الاخرى بان يترك الاخرى ويقام عكس النقيض مقامها نحو العالم متغير ولاشئ من اللامتغير بلاقديم ينتج بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو لا شئ من المتغير بقديم وهو ينتج لا شئ من العالم بقديم (سوى ان منافضة الحدود) اى كون احد الحدود بحيث يناقض احدها للآخر في عكس النقيض (ابعد) اى ابعد هذا القسم (عن الطبع جدا) في الانتقال الى النتيجة هذا بيان الفرق بين القياس المنتج بواسطة عكس النقيض والمنتج بواسطة عكس المستوي بان في الاول حدودا متناقضة بخلاف الثاني وهذا لا يوجب الاخراج نعم ابعد عن الطبع والبعيد عن الطبع لا يصلح سببا للاخراج والا لازم اخراج الشكل الرابع ايضا (وفيه ما فيه) اشارة الى انه لا فائدة في هذا الفرق اذ المعتبر في القياس الاستلزام وهو

لا يكون الا باعتبار اللازم وفي حق ذلك لا فرق بين عكس النقيض والعكس المستوي فمما نضه
 الحدود في احدهما غير مضر للاستلزام ويحتل ان يكون اشارة الى وجه آخر للفرق سوى البعد
 عن الطبع وهو ان العكس المستوي واسطة في الاثبات فقط كالبراهين الاخر واستلزام النتيجة
 انما هو لنفس المقدمتين ولا واسطة في الثبوت بخلاف عكس النقيض فانه واسطة في الثبوت
 ايضا فان لزوم النتيجة موقوف على ملاحظة المقدمة الحاصلة بعكس النقيض فالمستوى بعدم
 التغاير سوى النعكاس كالمقدمة المذكورة بخلاف عكس النقيض فانه مخالف للمقدمة
 المذكورة ويعد عنيا غاية البعد واما كان اللزوم معذرا في تعريف القياس وكان على قسمين
 بحسب نفس الامر ولزوم بحسب العلم فاحد الاول اجدر فان اللزوم معناه امتناع الانفكاك
 وهذا المعنى متحقق بينهما بلا كلفة بمعنى لو تحقق تلك القضايا في نفس الامر تحقق
 القول الاخر سواء كان علمها احد اولا وسواء كانت القضايا صادقة او كاذبة ولا شك ان هذا
 المعنى متحقق في جميع الاشكال واما اعتبار الثاني فلا يصح على معنى اللزوم فان الانفكاك بين العلمين
 متحقق بلا مزية فاللزوم حينئذ بمعنى الاستعقاب اذ العلم بالنتيجة ليس في زمان العلم بالقياس ولا بد
 حينئذ من اعتبار قيد آخر وهو تفتن كيفية الاندراج لادخال الاشكال الثلاثة فاشار اليه صنف رحمه
 الله وقال (ثم ان اخذ اللزوم) المأخوذ في تعريف القياس في قوله يلزم عنها آه (في نفس الامر)
 بمعنى انه اذا تحقق القياس المؤلف من القضايا في نفس الامر تحقق القول الاخر في نفس
 الامر سواء علم اولم يعلم (فيها) الفاء للجزاء اي فاخذ هذا اللزوم متامسا بالطريق الحسنة فان
 اللزوم حينئذ متحقق بمعناه اذ القول الاخر ممتنع الانفكاك عن القياس لازم له في نفس الامر
 يعني لو صدق القياس صدق القول الاخر البته وان اعتبر اللزوم بحسب العلم) يعني اذا علم
 القياس يعلم منه القول الاخر (وهو) اي اخذ بحسب العلم (الاشهر) عند المنطقيين (فالمراد)
 من لزوم النتيجة (الاستعقاب) اي حصولا عقيب القياس بعد تفتن الاندراج اي بعد ادراك
 اندراج الاخر نعمت الاوسط كما قال ابن سينا بكسر السين مقصورة جدابي على الحسين بن عبد الله
 فسينا ليس من ابيه بل جده لكنه مشهور بان حيدافع لا يراد بقوله يلزم المعنى المتبادر من
 اللزوم وهو امتناع الانفكاك اذ علم النتيجة بهذا العلم ليس بلازم بهذا المعنى اعلم مقدمات القياس
 وان كان على هيئة الشكل الاول فان البالد غاية البلادة بعامها ولا يعلم النتيجة واذا علم الاندراج
 يعلمها البته فيراد به شرح الاستعقاب بعد التفتن (وذلك) اي الاستعقاب (على سبيل العادة) بانه جرى
 عادة الله تعالى بغلق النتيجة عقيب النظر من غير وجوب عليه (او التوليد) اي على سبيل التوليد يعني
 انه يوجب فعل لفاعل فعلا آخر كحركة اليد المستتبع لحركة المفتاح ولحركة اليد (او الاعداد) اي على
 سبيل الاعداد بمعنى ان النظر بعد الذهن استعدادا تاما فيض ان النتيجة من الواهب القياس لعموم
 فيضانه وعند ابطريق الوجوب (على اختلاف المذاهب) اي مذاهب مختلفة في الاستعقاب على الانحاء
 الثلاثة وذهب ذاهب الى نجوم من انحاء واختاره (قال في الحاشية الاول منهيب الاشاعة والثاني

مذهب المعتزلة والثالث مذهب الحكماء والتفصيل في الكتب الكلامية انتهى (حاصله ان الاول
 وهو الاستعقاب على سبيل العادة مذهب التابعين لابي الحسن الاشعري فانه ذهب الى ان النظر
 الصحيح يستعقب العلم بالنتيجة لا طراد العادة بهذا وجري السنة السلوكية منه تعالى لان الممكنات
 كلها مستندة الى الله تعالى عندهم بلا واسطة وانه تعالى قادر مختار تصدر الاشياء منه بلا وجوب منه
 ولا عليه ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا بعري العادة بخلفي بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب
 مئاس النار والشبع بعد الاكل والرى بعد الشرب وليس للمئاس والاكل والشرب دخل في
 الاحراق والشبع والرى بل الكل واقع بقدرته واختياره فان شاء لم يشبع بعد الاكل وان شاء لم
 يجرق بعد مئاس النار فهذا الفعل اذا تكرر صدوره منه تعالى يقال انه عادة واذا لم يتكرر يطلق
 عليه غرق العادة فالعلم من النتيجة بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر فلا بد من استناده الى
 الله تعالى عنده يصدر منه بلا وجوب لانه فاعل مختار فلا صدور منه على طريق الوجوب بل هو
 دائمي او اكثرى فيكون عاديا فبعد النظر الصحيح لا يحصل العلم منه على سبيل الوجوب بل على
 سبيل العادة والثاني وهو التوليد مذهب المعتزلة اى التابعين لواصل بن عطاء الذى هو معتزل عن
 مجلس الحسن البصرى فسموا بالمعتزلة وهم الفائلون بان العبد له دخل في صدور الافعال وبعض
 الحوادث مؤثر سوى الله تعالى فقالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو
 التوليد كحركة اليد والفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد وكلاهما صادران من العبد
 بالاختيار والنظر الصحيح فعل صادر من العبد بالمباشرة بلا واسطة فعل آخر فترك منه فعل آخر
 وهو العلم بالنتيجة فهذا العلم صادر من الناظر بواسطة النظر الذى هو بالتوليد والثالث اى
 الاعداد مذهب الحكماء لانهم فائلون بان المبدأ الذى يستند اليه الحوادث في العالم موجب عام
 الفيض وحصوله منه وهو يتوقف على استعداد القابل ويختلف بحسب اختلاف الاستعداد الذى
 هو النظر لحصول الجزء الاعظم فاذا تم الاستعداد يفاض عليه النتيجة من ذلك المبدأ الفياض على
 الوجوب وجوبا عقليا فالمقدمات القياسية كالمعدات والشرائط فضلى علم النتيجة من الخالق
 الفياض على الاطلاق بالفيض العام بعد الاستعداد التام ولذا فالفالوا يستجاب الدعاء بلسان الاستعداد
 والنقصان انما هو من جهة العباد هذا تفصيل المذاهب الثلاثة للاشاعرة والمعتزلة والحكماء وعنه
 مذهب رابع اختاره الامام الرازى وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر واجب لازم حصوله عقيب
 عقلا غير متولد من النظر اما وجوبه عقلا فلانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير
 وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث
 اما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات والحوادث مستندة الى الله تعالى ابتداء فيكون
 العلم عقيب النظر وافما بقدرته لا بقدره العبد فالفرق بين هذا المذهب ومذهب الاشاعرة
 انهم لا يقولون بالوجوب اصلا والامام يقول به وبين مذهب الحكماء انهم فائلون بهد خلية النظر
 في هذا الایجاب وان كان مع المعدات والامام لا يقول به فالقول لعدم تأثير قدرة العبد فيه

بان الله تعالى اوجد النظر والعلم بعده وجعله لازما للنظر وهذا المذهب لا يصح مع القول بالاستناد
 الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا ولا يجب عنه شيء كما زعم الحكماء بانه موجب
 لا مختار ولا يجب عليه ايضا كما زعمه المعتزلة لان القول بالاستناد ابتداء ينفي لزوم العلم من النظر
 بان يكون علة موجبة له ويكون اللزوم بينهما لزوم العلول للعلل والقول بكون الله تعالى
 قادرا مختارا اي يصح فيه الفعل والترك بالنسبة الى كل مقدر ينفي لزوم العلم للنظر بان
 يكون معلول علة موجبة لا ارتباطا عندهما بالآخر بحيث يستتبع التغلف فلا لزوم من النظر ولا للنظر
 فانهى اللزوم ههنا قال شارح الموانف وانما يصح اذا حنفى قيد الابتداء في استناد الاشياء الى
 الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعضه بحيث يستتبع تغلفه عنه عقلا فيكون بعضها
 متولدا عن بعض وان كان وافعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم
 وجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعل
 بايجاد ما يوجبه وان يترك بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما
 هو مذهب الاشعري وحديثه يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمستور فيه ايجابا
 عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه لا انه يستند اليه سبحانه بلا واسطة قال البعض في شرعه هذا
 المذهب ليس منعها مستملا على حدة بل عين الواحد عن الثلاثة فان وقوع العلم بعد النظر اما بلا
 وجوب فعادى واما بتأثير من الوسائط فتوليدى واما بالاعداد فاعدادى فالتجوز بالتربيع يغل الحصر
 فتأمل (وهو) اى القياس (استثنائى ان كان النتيجة او نقبضيا) اى نقبض النتيجة (مذكور فيه)
 اى فى القياس سواء كان بالذكر اللسانى كما فى القياس الملفوظ او القلبى كما فى القياس العقول
 (بويئته) اى بترتيبه القريب الى كونه قضية وانما قال ببيئته فقط لان مادة القياس مذكورة فى الاقترانى
 ايضا ومثال الاول نحو قولنا ان كان هذا جسما فهو متعيز لكنه جسم يلزم منه هذا متعيز وقد كان
 نقبضه المذكور فيه بهذا الترتيب فى القياس ومثل الثانى نحو قولنا ان كان هذا جسما فهو متعيز
 لكنه ليس بمتعيز يلزم منه هذا ليس بجسم وقد كان نقبضه المذكور فيه فهذا انما سمى بالقياس
 الاستثنائى لاشتماله على كلمة الاستثناء وانما قدمه على الاقترانى فى التعريف واخره عنه فى بيان الاحكام
 لان مفهومه وجودى ومفهوم الاقترانى عدمى والوجودى مقدم على عدمى ومباحث الاقترانى واحكامه
 اكثر واوفر عن مباحث الاستثنائى فتأخير عنه فى بيان الاحكام الباقى لاهتمام شان الاقترانى بسبب
 كثرة مباحثه ولان بعض افراد الاقترانى هو الجملى اقل اجزاء من الاستثنائى اكثر اجزاء وما هو
 اكثر اجزاء يكون مؤخر عن الافل كما هو الظاهر (والا) اى وان لم يكن النتيجة ونقبضها المذكور
 فى القياس ببيئته بل بمادته (فاقترانى) لاقتران الحدود فيه وهى الاصغر والوسط والاكبر (فان
 تركيب) اى الاقترانى (من العمليات الساذجة) اى القضايا الجملية الصرفة (فعلمى) اى فقياس
 حملى لاشتماله على العمليات كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم (والا) اى وان لم يتركب
 من العمليات الصرفة وهو اعم من ان يكون مركبا من الشرطيات الصرفة نحو كلما كان زيد انسانا

كان حيوانا وكاما كان حيوانا كان جسما اول ابل من الشرطية والجمالية فهو قولنا كلما كان زيد انسانا
كان حيوانا وكل حيوان جسم (فشرطي) اي قياس شرطي لاشتماله على الشرط وتسميته باعظم جزئه
ولما فرغ من التقسيم شرع في بيان التسمية فقال (وموضوع المطلوب) اي الجزء الاول منه في القياس
الجملي (يسمى) اي الموضوع (اصغر) اصغره ليكون اخص افرادها فيكون اقل من افراد المجهول
فصار اصغر (وما هو) اي الاصغر (فيه) يعني القضية التي يكون الاصغر فيها (يسمى الصغرى)
لاشتمالها على الاصغر (ومحولة) اي محمول المطلوب (يسمى اكبر) لانه اعم غالبا فيكون اكثر
افرادا من الموضوع فصار اكبر منه (وما هو فيه) اي القضية التي يكون الاكبر فيها (يسمى الكبرى)
لاشتمالها على الاكبر لا يقال هذا الاشتمال القياس الشرطي اذ لا يكون فيه الموضوع والمجهول لانا
نقول بين الصنف ورحمه الله حال القياس الجملي فالقياس الشرطي يعلم حاله بالمقابلة (والتكرار)
اي ما يكون متكررا في القياس (يسمى الاوسط) لتوسطه بين طرفي المطلوب ولكونه واسطة يتوصل
به الى النسبة بين الطرفين اول كونه متوسطا بين الاصغر والاكبر في الشكل الاول فيكون تسميته
بذلك حيثئذ باعتبار ارباب الاشكال واقدما (والقضية التي جعلت جزء قياس تسمى مقدمة) انتقدتها
على المطلوب (وطرفاها) اي طرفا المقدمة (يسمى حدا) لكونها طرفين للنسبة التي فيها واحد
بمعنى الطرف (واقتران الصغرى بالكبرى) اي الكيفية الحاصلة بعد الاقتران بحسب الایجاب
والسلب والكلية والجزئية يسمى قرينة لاشتمالها على المطلوب (وضربا) لانضمام البعض فيهما
(وعينه نسبة الاوسط الى طرفي المطلوب) بحسب الوضع والحمل بان يكون موضوعا لاحدهما
ومحمولا للآخر وبالعكس يسمى (شكلا) لانه هو الهيئة الحاصلة من اعطاة الحدود او الحد والقول
اللازم يسمى مطلوبا ان سبق منه الى القياس ونتيجة ان سبق من القياس اليه (ولما فرغ من
بيان التسمية اشار الى بيان الاشكال اربعة فقال (فالاوسط) اي الحد المتكرر (اما محمول الصغرى
وموضوع الكبرى وهو) اي ما فيه الاوسط كذلك (الشكل الاول لانه) اي هذا الشكل (على
نظم طبيعي) اي على ترتيب يقبله الطبع السليم ويتلقاه بالقبول وهو انتقال الذهن من الاصغر
الى الاوسط ومن الاوسط الى الاكبر حتى يلزم منه الانتقال من الاصغر الى الاكبر وكلما كان
عندك يكون هو الاول وهو منتج للمطالب اربعة وبديهي الانتاج (او) الاوسط (محمولهما)
اي محمول الصغرى والكبرى كليهما (فالثاني) اي فهو الشكل الثاني (وهو) اي هذا الشكل
(اقرب من) الشكل (الاول) في كونه طبيعيا لاشتمالها على اشرف طرفي المطلوب وهو الموضوع
في مكانه في الدرجة القريبة منه فلذا كان في المرتبة الثانية لانه موافق له في اشرف المقدمتين
وهي الصغرى المشتملة على اشرف طرفي المطلوب وهو الموضوع (حتى ادعى بعضهم انه)
اي الشكل الثاني (بين الانتاج) ويشبه الشكل الاول في انتاج الكل وهو اشرف من الجزئي
لا يقال ان الشكل الثالث منتج الایجاب وهو اشرف من السلب فلم لم يضعه في المرتبة الثانية
لانا نقول انه لم ينتج الا الایجاب الجزئي والكل وان كان سلبا اشرف من الجزئي وان كان ايجابا

لانه انفع في العلوم واضبط ولان شرف الایجاب من جهة واحدة وشرف الكلية من جهات متعددة فهو يعتمل الضروب الاربعة وان لم يكن بعصب المطالب الاربعة (او) الاوسط (موضوعها) اي موضوع الصغرى والكبرى (فالثالث) اي فهو الشكل الثالث لموافقته بالاول في الكبرى ولا نتاجه للایجاب الجزئي فصارا بعد من الاول بالنسبة الى الثاني فوضع في المرتبة الثالثة وضروبه ستة (او عكس الاول) اي يكون الاوسط موضوع الصغرى ومحول الكبرى (فالرابع) اي فهو الشكل الرابع لكونه مخالفا للاول في المقدمتين فصارا بعد من الاول بالنسبة الى الاشكال الثالث فلذا وضع في المرتبة الرابعة وضروبه ثمانية (وهو) اي هذا الشكل (بعد عن الطبع جدا) غاية البعد حتى اسقطه (اي هذا الشكل) (الشيخان) اي الشيخ ابو نصر الفارابي والشيخ ابو علي بن سينا (عن الاعتبار) في العلوم والمعرفة وادهم الاندراج البين صار ا بعد عن الطبع واسقم في الانتاج فلذا اخرج به البعض عن التقسيم ايضا (وكل شكل) من الاشكال (يرتد) اي يرجع الى (الشكل) الاخر بعكس ما يقال فيه (اي الشكل) (فيه) مثل الشكل الاول مخالف للثاني في الكبرى فيرتد اليه بعكس الكبرى وهو الى الاول كذلك وكل من الثاني والثالث الى الاخرى بعكس المقدمتين وكل من الثالث والاول الى الاخر بعكس الصغرى والرابع الى الاول بعكس المقدمتين والى الثاني بعكس الصغرى والى الثالث بعكس الكبرى وبالعكس على هذا العكس ويعتمل ان يكون بيانا لاسوى الشكل الاول فيكون معناه ان كل شكل سوى الشكل الاول يرجع الى الشكل الآخر وهو الشكل الاول بعكس ما يقال في الشكل الرابع والشكل الاول فيه يعني بعكس مقدمة شكل من الاشكال التي تغالف مقدمة الشكل الاول مثلا الثاني يرجع اليه بعكس الكبرى والثالث بعكس الصغرى والرابع بعكس المقدمتين (ولا قياس من الجزئيتين) سواء كانتا موجبتين او احداهما موجبة والاخرى سالبة لعدم الاندراج (ولامن سالبتين) كليتين كانتا او جزئيتين او احدهما كلية والاخرى جزئية ولاصغرى سالبة والكبرى جزئية لعدم التعمد فان سلب الشيء عن الشيء لا يقتضي سلب ذلك الشيء عما هو مسلوب ذلك الا في الشكل الرابع كسابقه (ولما فرغ من بيان الاشكال شرع في طريق اخراج النتيجة فقال (والنتيجة تتبع احس المقدمتين) اي ادنى من الصغرى والكبرى (كما) اي كلية وجزئية (وكيفا) اي ايجابا وسلبا فينتج من الموجبة الكلية والسالبة الكلية سالبة كلية ومن الجزئية جزئية وهذه القواعد كما عرفت (بالاستقراء) اي استقراء الجزئيات عند معرفة شرائط كل شكل من الاشكال ومعرفة ما يلزمه من النتيجة ولما فرغ من بيان الاشكال الرابع واخراج النتيجة منها شرع في بيان شرائط انتاجها فقال (ويشترط في الشكل الاول) بعصب الكيفية (ايجاب الصغرى) اي يكون الصغرى موجبة سواء كانت كلية او جزئية (وكلية الكبرى) اي يكون الكبرى كلية سواء كانت موجبة او سالبة (يلزم الاندراج) اي اندراج الاصغر تحت الاوسط حتى يوجب النتيجة اذ على تقدير كون الصغرى سالبة لا يتعمد الحكم من الاوسط الى الاصغر لان الحكم في الكبرى على ما ثبت له الاوسط واذا لم يكن الاصغر مما ثبت له الاوسط لم يتعمد الحكم منه اليه اذ الحكم

على احد المتباينين لا يستلزم الحكم على الاخر فلا ينتج وكذا لو لم يكن الكبرى كلية بل يكون
جزئية لم يدرج الاصغر تحت الاوسط اذ الحكم حينئذ يكون على بعض افراد الاوسط ويجوز
ان يكون ذلك البعض غير الاصغر فلا يلزم من الحكم عليه بشئ الحكم على الاصغر بذلك الشئ
كما في قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس (واحتيال الضروب) الممكنة الانعقاد من
افتراق الصغرى مع الكبرى (في كل شكل) من الاشكال الاربعة (ستة عشر) اذ كل من الصغرى
والكبرى يعتدل ان يكون من المصورات الاربعة فاذا ضرب الصغريات الاربعة في الكبريات الاربعة
يعمل ستة عشر ضربا وهي باعساب الشرائط طريقان الاول طريق الخنف والاسقاط والثاني طريق
التعصيل والبقاء فاشار الى الاول بقوله اسقط والى الثاني بقوله بقى فقال (واسقط ههنا) اى فى الشكل
الاول (شرط اليجاب) اى ايجاب الصغرى (ثمانية) من الضروب وهى ضرب الصغرى السالبة
الكلية فى الكبرى الاربعة السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الكلية والجزئية وضرب الصغرى
السالبة الجزئية فى الاربعة الموجبة الكلية والسالبة الجزئية عن ستة عشر بقى ثمانية وهى ضرب الموجبتين فى
الاربعة (و) اسقط (شرط الكلية) اى كلية الكبرى ضربا (اربعة) وهى ضرب الصغرى الموجبة
الكلية فى الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية وضرب الصغرى الموجبة الجزئية فى الكبرى بين
الذكورتين فاذا اسقط اثناعشر من ستة عشر (بقى اربعة) منها وهى (الموجبتان) اى الموجبة الكلية
والموجبة الجزئية (مع الكائيتين) اى الموجبة الكلية والسالبة الكلية فالضروب المنتجة فى
الشكل الاول اربعة الاول من موجبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى والثانى من
موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية
كبرى والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى وجميع هذه الضروب يكون
(منتجا لمطالب اربعة) وهى الموجبة الكلية فى الاول والسالبة الكلية فى الثانى والموجبة
الجزئية فى الثالث والسالبة الجزئية فى الرابع (انتاجها لهذه المطالب بالضرورة) اى بالبدئية
من غير حاجة الى الاستدلال وامثلة الضروب المذكورة ظاهرة (وذلك) الانتاج
للمطالب الاربعة (من خواصه) اى خواص هذا الشكل الاول لا يبرح فيه من الاشكال
(كلايجاب الكلى) اى كما ان انتاجه للموجبة الكلية من خواص هذا الشكل ولا ينتج غيره له
(وههنا) اى فى الشكل الاول (نك مشهور من وجوه) الوجه (الاول ان النتيجة) فى هذا الشكل
(موقوفة على كلية الكبرى) اى بمعنى لو كان الكبرى كلية ينتج والا لا وبالعكس يعنى كلية الكبرى
موقوفة على النتيجة (لان الاصغر من جهة الاوسط) ثبوت الاكبر بجميع افراد الاوسط يتوقف على
ثبوت الاصغر وهذا معنى النتيجة فاذا كان كل منهما موقوفا على الاخر (فدار) اى فيلزم الدور وهو
توقف الشئ على نفسه وهو محال حاصل الشك ان الشكل الذى هو من ايسر الاشكال عندكم دورى اذ
علم النتيجة فيه موقوف على عام كلية الكبرى وعلم الكلية موقوف على علم النتيجة لان علم قولنا العالم
عادت مثلا موقوف على علم ان كل متغير حادث اذا لم يعلم ثبوت الاكبر اكل افراد الاوسط

التي من جعلتها الاصغر كيف يحكم بثبوتها للاصغر وعلم قولنا كل متغير حادث موقوف على علم العالم
 حادث لان الاصغر من افراد المتغير فبالم يعلم انه حادث كيف يحكم بعلم بان كل متغير حادث فصار
 كل منهما موقوفا على الآخر وهو يقتضى تقدم الشيء على نفسه وهذا هو الدور فيلزم الدور وهو محال
 وما يستلزم يكون باطلا ولا يكون ظاهرا الانتاج فضلا عن البداهة واذا بطل هذا الشكل بطل المنطق
 كله (وجهه) اى حل هذا الشك (ان التفصيل) اى علم النتيجة وهى الحكم بالا كبر على ذات الاصغر
 لكونه من افراد (موقوف على الاجمال) اى على الحكم الاجمالى فى الكبرى الكلية (والحكم يختلف
 باختلاف الاوصاف) يعنى اذا كان الاوصاف مختلفة يكون الحكم مختلفا واذا وجد الاختلاف بالتفصيل
 والاجمال يكون مؤثرا فى تعدد الحكم بالبدئية والنظرية والمطلوبة والاجبالية (حاصل المثل انه لا يلزم
 الدور لان الموقوف غير الموقوف عليه اذ فى الكبرى الكلية حكم على جميع ما ينسج تحت الاوسط
 من حيث انه اوسطا من حيث انه اصغر حكما اجماليا والاصغر من جملة الاوسط فعليه حكم ايضا وفى
 النتيجة حكم على الاصغر تفصيلا فبالموقوف على الاجمال وهو ليس بموقوف على علم هذا التفصيل
 بل صدق هذا الاجمال فى نفس الامر موقوف على صدق النتيجة فالوقوف عليه هو الاجمال والموقوف
 هو التفصيل فهنا حكمان حكم بالا كبر على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاكبر وعكم على
 ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاوسط فالاول مطلوب مجهول مفصل وموقوف على الثانى وهو
 معلوم مجمل بهذا الاجمال فصار الموقوف عليه غير الموقوف بهذا الاعتبار فلا استحالة فيه وانما
 المستحيل هو التوقف على نفسه من جهة واحدة فالشئ باعتبار عنوان العالم مثلا غير معلوم وباعتبار
 عنوان التغير معلوم فيتوقف الاول على الثانى فلا استحالة فيه لاختلاف الواقع بينهما واذا عرفت هذا
 (فلا اشكال) ههنا (الثانى) من الشك (ان قولنا الحلاء ليس به وجود) باللائل المذكورة فى بطلانه
 (وكما ليس به وجود ليس بمحسوس) لان الحس انه يريد على الوجود (ينتج) ان الحلاء ليس
 بمحسوس (مع ان الصغرى) فى هذا (سالبة) فلافائدة فى اشتراط الايجاب ولا خصوصية فى الانتاج
 لهذه المادة (بل كلما تكررت النسبة السلبية انتجت) حاصله انه لا دخل لاشتراط الايجاب فى الشكل
 الاول فى الانتاج بل كلما تكررت النسبة السلبية انتجت نتيجة كما فى قولنا الحلاء ليس به وجود وكما
 ليس به وجود ليس بمحسوس (وجهه) اى حل الوجه الثانى من الشك (كما قيل انها) اى الصغرى
 فى هذا القياس (موجبة سالبة المحمول) لاسالبة (يدل على ذلك) اى على كونها موجبة
 (جعل النسبة السلبية) وهى كلما ليس به وجود (مرآة لافراد الكبرى) لجعلها موضوعا فيها
 حاصل المثل ان الصغرى ليست سالبة لينتقض اشتراط ايجاب الصغرى بها بل هى موجبة
 وان لم يكن موجبة محصلة بل موجبة سالبة المحمول فانتاج هذا القياس انما هو باعتبار
 وجوب شرط الايجاب ويدل على كون الصغرى موجبة جعل النسبة السلبية فى الصغرى
 مرآة لافراد فى الكبرى ودفوعا عقد الوضع وهو بالثبوت وعقد الوضع فى الكبرى هو عقد
 الحمل فى الصغرى والا لم يحصل الاندراج فيكون فى الصغرى ايضا ثابتا للاصغر فصارت

الصغرى موجبة سالبة المفعول فالانتاج ليس من جهة السلب بل من جهة لحاظ الایجاب وهو المطلوب
لا يقال ان الموجبة السالبة المفعول يساوى السالبة فاننتاجها يوجب انتاج السالبة فانتقض اشتراط
الایجاب لاننا نقول ان المنوع انتاج السالبة بالذات لا بالواسطة والموجبة سالبة المفعول وان كانت
مساوية للسالبة في عدم وجود الموضوع لكن فيه جهة الثبوت وانتاجه من هذه الجهة لا غير (اقول
والك ان تستدل من ههنا) اى من موضع الاعتراف بالایجاب الصغرى في هذا العمل جاز ان تستدل
(على عدم استدعاء تلك الموجبة) اى موجبة سالبة المفعول (الوجود) اى وجود الموضوع يعنى
اذا اعترفت بصدق قولنا الخلاء ليس له وجود فاستدل به على ان تلك الموجبة لا تستدعى وجود الموضوع
والالم تكن صادقة في هذه الصورة مع انها صادقة (تقدير) لعل اشارة الى ان الربط الایجابى مطلقا
يستدعى الوجود ضرورة ثبوت الشرع للشيء يستلزم ثبوت المثبت له ولهد اقال المحقق القولى ان
هذه القضية قضية ذهنية لا موجبة سالبة المفعول فتفكر (وفي الثاني) اى فى الشكل الثانى من الاشكال
الاربعة (بشترط) لانتاجه امر ان احدهما (اختلاف المقدمتين) اى الصغرى والكبرى (فى
الكيف) اى الایجاب والسلب يعنى اذا كان احدهما موجبة يكون الاخرى سالبة (و) بحسب
الكمية (كمية الكبرى) اى يكون الكبرى كلية سواء كانت موجبة او سالبة فاستطاعنا بشرط
الاول ثمانية ضرب من ستة عشر وهى الموجبة الكلية مع الموجبة الكلية ومع الموجبة الجزئية
والموجبة الجزئية مع الموجبة الكلية ومع الموجبة الجزئية السالبة الكلية مع السالبة الكلية ومع
السالبة الجزئية والسالبة الجزئية مع السالبة الكلية ومع السالبة الجزئية لان المقدمتين فى هذه
الصور متعديتان فى الكيف وبالشرط الثانى سقط اربعة الموجبة الكلية والموجبة الجزئية مع
السالبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية مع الموجبة الجزئية (والا) اى وان لم يكن الاختلاف
فى الكيف وكلية الكبرى بل اتفقتا فى الایجاب والسلب او كانت الكبرى جزئية (يلزم) الاختلاف
اى اختلاف النتيجة بحيث ينتج فى مادة نتيجة وفى مادة غير تلك النتيجة وهو دليل العمم اذ معنى
الانتاج استلزام القياس لما يخرج منه فيكون لازما للقياس وعلى تقدير الاختلاف يلزم تغلف
اللازم عن الملزوم ههنا اما اذا فقد الشرط الاول بان يتعد المقدمتان فى الكيف ايجابا او سلبا لم
يلزم النتيجة اما الموجهتان فكقولنا كل انسان حيوان وكل فرس حيوان ينتج كل انسان فرس واذا
انضم الى صفراء كل ناطق حيوان ينتج كل انسان ناطق فالاول كاذب والصادق فيه السلب والثانى
صادق فلم يكن النتيجة لازمة القياس ولا بد لها من اللزوم فلم ينتج لعدم اختلاف المقدمتين موجب
للاختلاف الموجب لعدم الانتاج فلا بد فيه من الاختلاف فى المقدمتين وهو المطلوب وكذا حال
السالبتين نحو لاشع من الانسان بعجر ولاشع من الفرس بعجر ينتج لاشع من الانسان بفرس
وهو صادق واذا انضم الى الصغرى لاشع من الناطق بعجر ينتج لاشع من الانسان بناطق وهو
كاذب والحق الایجاب واما اذا فقد الشرط الثانى بان يكون الكبرى موجبة جزئية نحو قولنا لاشع
من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس ينتج لاشع من الانسان بحيوان وهو كاذب والصادق

فيه الايجاب واذا انضم الى صفه بعض الصاهل فليس ينتج لاشى من الانسان بصاهل وهو الحق وكذا حال الكبرى السالبة الجزئية واذا سقط اثنا عشر ضربا من ضرب ستة عشر بقى أربعة منتجة اشار المصنف رحمه الله اليها بقوله (فينتج الكلبيان) اى الموجبة الكلية مع السالبة الكلية والسالبة الكلية مع الموجبة الكلية (سالبة كلية) اى نتيجتهما سالبة كلية وهذان الضربان مختلفان فى الكيف ومتحدان فى الكم وأشار الى مختلفتهما فيه بقوله (وانختلفان كما) اى الضروب التى فيها الصفري والكبرى مختلفتان فى الكلية والجزئية بان يكون الصفري فيها موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية او الصفري سالبة جزئية والكبرى موجبة كلية ينتج (سالبة جزئية) لان النتيجة تابعة لاخرى المقدمتين وهى السالبة الجزئية ولما كان هذا الشكل غير بين الانتاج ويحتاج فى بيان انتاجه الى دليل فاشار اليه المصنف بقوله (بالخافى) اى اثبات هذه النتيجة بالخلاف فى جميع الضروب وهو ضم نقيض النتيجة لايجابها الى الكبرى وجعل صفري فصار شكلا اولافينتج نقيض الصفري مثلا اذا لم يصدق لاشى من الانسان بعجى فى قولنا كل انسان حيوان ولاشى من الحجر بعيوان يصدق نقيضه وهو بعض الانسان بعجى ونضمه مع الكبرى بان يقال بعض الانسان حجر ولاشى من الحجر بعيوان فيكون شكلا اولافينتج بعض الانسان ليس بعيوان وهو نقيض الصفري وهو كل انسان حيوان هذا خلف وهذا يلزم من صورة القياس اذهى بدقيقة الانتاج ولا من الكبرى لكونها مفروضة الصادق فيكون من الصفري وهو نقيض النتيجة وما يلزم منه الخلف يكون باطله فيكون نقيض النتيجة باطلا والنتيجة حقة وهو المطلوب ونس عليه حال باقى الضرب (او) اثبات الانتاج (بعكس الكبرى) وضمه مع الصفري فيصير شكلا اولافذلك جار فى الضرب الاول والثالث لكون كبراهما سالبة كلية وهى تصلح لكبروية الشكل الاول لكليتها نعو قولنا كل انسان حيوان ولاشى من الحجر بعيوان وعكس كبراه الى لاشى من الحيوان بعجى ونضمه مع صفراه فيصير كل انسان حيوان ولاشى من الحيوان بعجى وهو الشكل الاول ينتج النتيجة المطلوبة وهى لاشى من الانسان بعجى ولا بعجى فى الثانى والرابع لان كبراهما موجبة كلية فينعكس الى موجبة جزئية وهى لا تصلح لكبروية الشكل الاول (او) اثبات الانتاج بعكس (الصفري) وهذا جار فى الضرب الثانى فقط لان صفراه سالبة كلية تنعكس كنفسها ويصلح بكليتها لكبروية الشكل الاول بخلاف الاول والثالث فان صفراه موجبة كلية وعكسهما موجبة جزئية لا تصلح لكبروية الشكل الاول وكذا الرابع ايضا فان صفراه سالبة جزئية لا عكس لها اصلا (ثم بعكس الترتيب) يعنى اخذ اول عكس الصفري ثم بعكس الترتيب للقياس بان يجعل كبراه صفري وعكس صفراه كبرى فيصير شكلا اولافينتج نتيجة (ثم) بعكس (النتيجة) فيصير نتيجة مطلوبة نعو لاشى من الحجر بعيوان وكل انسان حيوان ينتج لاشى من الحجر بانسان فيؤخذ عكس صفراه وهو لاشى من الحيوان بعجى ثم بعكس الترتيب بان يجعل كبرى وكبرى القياس صفري فيصير كل انسان حيوان ولا شى من الحيوان بعجى وهو شكل اول ينتج لاشى من الانسان بعجى وبالعكس الى لاشى من

الحجر بانسان وهي النتيجة المطلوبة (وفي الشكل (الثالث) يشترط (ايجاب الصغرى) اى يكون
 الصغرى موجبة سواء كانت كلية او جزئية واسقط بهذا الشرط ثمانية اضرب حاصلاته من ضم سالبة
 كلية صغرى مع الكبريات الاربع وضم سالبة جزئية مع الاربع (مع كلية احديهما) اى الصغرى
 او الكبرى اى يكون احديهما كلية فالاول بحسب الكيفية والثانى بحسب الكمية واسقط
 بالثاني ضرب بين الموجبة الجزئية الصغرى مع الجزئيتين واذا سقط عشرة اضرب من ستة عشر
 بقى ستة منتجة اشار اليها بقوله (فينتج الموجبتان) اى الموجبة الكلية والموجبة الجزئية الصغرى
 (مع الموجبة الكلية) الكبرى (او) الموجبة (الكلية) الصغرى (مع الموجبة الجزئية) الكبرى
 ينتج موجبة جزئية (و) ينتج الموجبتان (مع السالبة الكلية) الكبرى (او) ينتج (الموجبة) السالبة
 الصغرى (مع السالبة الجزئية) الكبرى (سالبة جزئية) فانه ضرب ستة الاول من موجبتين
 كليتين والثانى من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والثالثة من موجبة كلية صغرى
 وموجبة جزئية كبرى وهذه الثلاثة منتجة للموجبة الجزئية والرابع من موجبة كلية صغرى وسالبة
 كلية كبرى والخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى والسادس من موجبة كلية
 صغرى وسالبة جزئية كبرى وهذه الثلاثة منتجة للسالبة الجزئية وانما ينتج الكليتان جزئية في هذا
 الشكل لواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فعينث لا يصح حمل الاكبر عليه لا ايجابا ولا سلبا
 نحو كل انسان حيوان وكل انسان ناطق او كل انسان حيوان ولا شئ من الانسان بفرض فالنتيجة
 الكلية ههنا غير صادقة (بالخلف) يعنى انتاج هذا الشكل بالخلف الذى يجرى في جميع هذه
 الضروب وهو ان يجعل نقيض النتيجة لكتبه كبرى وصغرى القياس لا ايجابا صغرى فيصير
 شكلا اولافيننتج ماينافى كبرى القياس المفروضة الصدق وهو محال وهذا المحال لا يلزم من
 الهيئة لكونها منتجة ولا من الصغرى لانها صادقة فلا يلزم الامن الكبرى وهو نقيض النتيجة
 فيكون باطلا فيكون النتيجة حقة نحو كل انسان حيوان وكل انسان ناطق يصدق بعض الحيوان
 ناطق والاصدق نقيضه وهو لا شئ من الحيوان بناطق واذا ضم مع الصغرى بان يقال كل انسان
 حيوان ولا شئ من الحيوان بناطق ينتج لا شئ من الانسان بناطق وهو ينافى كل انسان ناطق
 وهو صادق فيما ينافيه يكون كاذبا فبطل النقيض وحقت النتيجة وهذا يجرى في الضروب كلها
 (او عكس الصغرى) يعنى انتاج هذا الشكل يكون بعكس الصغرى ليرتد الى الشكل الاول وينتج
 النتيجة المطلوبة وذلك جار فيما سوى الضرب الثالث والضرب السادس ولا يجرى فيهما لعدم
 كلية كبراهما ليصح كبروية الشكل الاول (او عكس الكبرى) يعنى انتاجه يكون بعكس الكبرى
 ورده الى الشكل الرابع (ثم) بعكس (الترتيب) بان يجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى
 ليرتد الى الشكل الاول فينتج نتيجة (ثم) بعكس (النتيجة) حتى يحصل النتيجة المطلوبة
 وهذا انما يجرى في الضرب الاول والضرب الثالث ولا يجرى في الاربع الباقية اما في الثانى
 فلان صفراء موجبة جزئية لاتصلح لكبروية الشكل الاول لاشتراط كليتها فيه والرابع والخامس

والسادس يكون عكس كبرها سالبة لا يصلح لصغروية الشكل الاول لاشتراط ايجابها فيه
(او الرد الى) الشكل (الثاني بعكسهما) اي عكس الصغرى والكبرى وهذا لا يجري الا في الرابع
والخامس لا في غيرهما من الاربعة الباقية اما في الاول والثالث فلان الصغرى والكبرى فيهما
موجبة تنعكس الى موجبة فيكون المقدمتان موجبتين ولا بد في انتاج الشكل الثاني من الاختلاف
في الكيف بان يكون احديهما موجبة والاخرى سالبة واما السادس فكبرها سالبة جزئية لا يقبل
العكس ولو انعكس كما في الخاصتين فيكون عكسها سالبة جزئية وهي لا تصلح لكبروية الشكل
الثالث (وفي النشأان هذين) اي الشكل الثاني والثالث (وان رجعا) اي الثاني والثالث (الى
الاول) بعكس الكبرى او الصغرى (فلهما) اي لهذين الشكلين (خاصة) مختصة لثانيتهما من غير
الرجوع الى الاول (وهي) اي الخاصة (ان الطبيعي) والسائق الى الذهن (في بعض المقدمات) من
الشكل الثاني والثالث (ان احد الطرفين) اي الموضوع والمعمول من الصغرى والكبرى فيهما
(متعين الموضوعية) اي لكونه موضوعا (و الطرف الآخر) متعين (المعمولية) اي لكونه
معمولا على التعين (حتى او عكس) اي جعل الطرفين المعين الموضوعية معمولا والطرف المعين
المعمولية موضوعا (كان) هذا الشكل (غير طبعي) وغير سائق الى الذهن (فالتالي) اي الترتيب
(الطبعي) السائق الى الذهن (ربما لم ينتظم) اي هذا التاليف (الاعلى احد هذين) الشكلين (وايس
عنهما) اي عن الثاني والثالث (غنية) اي بدعيث لا يحتاج اليهما هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان
الشكل الثاني والشكل الثالث لهما رجعا الى الاول فما الحاجة اليهما فان كل مطلوب يعصل بهما يعصل من
الشكل الاول فيكفي لاثبات المطلوب فلا بد ان يعتبر دون غيره حاصل الدفع ان الثاني والثالث وان
رجعا الى الاول امكن لهما خاصة مختصة لهما فلا يوجب الرجوع اليه الاستثناء عنهما فان بعض
المقدمات من الشكلين يقتضي الموضوعية والبعض الآخر المعمولية ويقتضي البقاء على هذه الحالة
ايضا طبيعة الانسان والكاتب مثلا في كل انسان كاتب يقتضي لكون الانسان موضوعا والكاتب
معمولا وكذا طبيعة النار في قولنا لاشئ^م من النار بارد يقتضي الموضوعية فان النار اولى بكونها
موضوعة بان يسلب عنه البارد في هذه المقدمات ما ينبغي ان لا يترتب على هيئة الشكل الاول والا يلزم
كون التاليف على غير نظم طبعي فان نظام التاليف الطبيعي من هذه المقدمات لا يكون الاعلى هيئة
الشكل الثاني والثالث فيثبت الاحتياج اليهما في بعض المواد فلم يكن هنما غاءا عند اوجدان السليم
لو وجد ان النظم الطبيعي فيهما فعلم ان هذين الشكلين وان لم يكونا بدعية الانتاج كالشكل الاول
لكنتهما افر ب منه لاشتمالهما على نظم طبعي كالاول فيمكن اثبات المطلوب بهما من غير الرجوع
الى الاول وهذا هو وجه اعتبارهما في العلوم (هذا) اي خذ هذا او افظه (وفي) الشكل (الرابع)
يشترط (ايجابهما) اي ايجاب المقدمتين (مع كلية الصغرى) يعني اذا كانتا موجبتين يكون
الصغرى كلية سواء كانت الكبرى كلية او جزئية (واختلافهما) اي اختلاف المقدمتين (بالكيف
مع كلية احديهما) اي احدي المقدمتين يعني اذا كانت المقدمتان مختلفتين بالايجاب والسلب

لا بد من كلية احديهما سواء كانت صغرى او كبرى (والا) اى وان لم يشترط احد الامرين بل
انتفيها جميعا بان يكونا سالتين او موجبتين مع جزئية الصغرى او مختلفتين بالايجاب والسلب
مع كونهما جزئيين (لزم الاختلاف) اى اختلاف النتيجة بان يكون النتيجة فى بعض المواد موجبة
وفى بعضها سالبة وهو دليل العظم اما الاول فكل قولنا لاشئ من الانسان بفرس ولاشئ من الجماد
بانسان ينتج لاشئ من الفرس بجماد وهو حق واذا ضم اليه تولفا لاشئ من الصاهل بانسان ينتج
لاشئ من الفرس بصاهل وهو كاذب والحق فيه الايجاب وقد اسقط بهذا الشرط ثمانية اضراب
وهى موجبة جزئية صغرى مع موجبة كلية كبرى وموجبة جزئية صغرى مع موجبة جزئية
كبرى وسالبة كلية صغرى مع سالبة كلية كبرى وسالبة جزئية صغرى مع سالبة كلية كبرى
وسالبة كلية صغرى مع سالبة جزئية كبرى وسالبة جزئية صغرى مع سالبة جزئية كبرى وموجبة
جزئية صغرى مع سالبة جزئية كبرى وسالبة جزئية صغرى مع موجبة جزئية كبرى ببقى ثمانية
اشار اليها بقوله (ينتج الموجبة الكلية مع الاربع) هذا اشارة الى الضروب الاربع الاولى موجبة
كلية صغرى وموجبة كلية كبرى والثاني موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى والثالث
موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والرابع موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى (والجزئية)
اى الموجبة الجزئية الصغرى (مع السالبة الكلية والسالتان) اى الكلية والجزئية الصغرى بان
(مع الموجبة الكلية) الكبرى (والسالبة) الكلية الصغرى (مع الموجبة الجزئية الكبرى)
فهذه اشارة الى الضروب الاربع الباقية من الثمانية فالتامس موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى والسادس سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى والسابع سالبة جزئية صغرى وسالبة
موجبة كلية كبرى والثامن سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى (موجبة جزئية) اى
نتيجة هذه الضروب موجبة جزئية (ان لم يكن) فى المقدمتين (سلب) كالضرب الاول والثاني
(والا) اى وان كان سلب فى احديهما وهو فى الستة الباقية (فسالبة جزئية) يعنى ينتج سالبة
جزئية (الا فى واحد) من الضروب الستة وهو الضرب الثالث منها فانه ينتج سالبة كلية فهذا
استثناء من قوله والافسالة جزئية يعنى الضرب الذى فيه صغرى سالبة والكبرى موجبة
كلية ينتج سالبة كلية نعو لاشئ من الانسان بفرس وكل ناطق انسان ينتج لاشئ من الفرس
بناطق (بالخلفى) اى انتاج هذه الضروب ثابت بالخلفى وهو هنا ان يضم نقيض النتيجة الى
احدى مقدمتى القياس لينتج نتيجة تنعكس الى ما ينافى المقدمة الاخرى المفروضة الصديق
فى القياس فيكون محالا وهذا المعال ناش من نقيض النتيجة فهو باطل وهذا يجرى فى الشكل
الا فى الاخيرين وهو السابع والثامن لان كبرى السابع سالبة جزئية لاتصلح لكبروية
الشكل الاول مع ان نقيض النتيجة مع الصغرى ينتج موجبة كلية منعكسة الى موجبة جزئية
وهى لا ينافى الكبرى الاصل وصغرى الثامن سالبة وهى لاتصلح لصغروية الشكل الاول
وكبراهم جزئية غير سالبة لكبراه (او بعكس الترتيب) بان يجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى

فيصير شكلا اولافينتج نتيجة (ثم) عكس (النتيجة) اى بعكس النتيجة التى حصلت من الشكل
 الاول فيحصل المطلوب وهذا يجرى فى الاول والثانى والثالث والثامن ولا يجرى فى الباقية لان
 صفرى الخامس والسادس جزئية وهى لاتصلح لكبروية الشكل الاول وكبرى الرابع والسابع
 سالبة وهى لاتقع صفرى الاول (او بعكس المقدمتين) بان يؤخذ عكس الصفرى والكبرى ليصير
 شكلا اولافينتج المطلوب وهذا يجرى فى الرابع والخامس ولا يجرى فى الباقية لانتفاء شرائط الانتاج
 للاول كما هو الظاهر عند اللبيب المتأمل (او بعكس الصفرى) ليرتد الى الشكل الثانى فان المخالفة
 بينهما كانت فى الصفرى وهذا يجرى فى الثالث والرابع والخامس والسادس ولا يجرى فى الاولين
 لعدم الاختلاف فى السكيفة ولا فى الاخيرين لان صفرى السابع سالبة جزئية لاتعكس وعكس
 صفرى الثامن سالبة كلية لكن كبراه جزئية لاتصلح لكبروية الشكل الثانى لاشتراط السكيفة فيها
 (او بعكس الكبرى) ليرتد الى الشكل الثالث وهذا يجرى فى الاولين والرابع والخامس والسابع
 ولا يجرى فى الباقية لان صفراه سالبة و صفرى الشكل الثالث لاتكون سالبة واما فرغ عن بيان
 شرائط انتاج الاشكال بعسب السكيفة والكيفية شرع فى بيان اشتراطها بعسب الجهة فقال (واما
 بعسب الجهة فى المختلطات) يعنى ان الاشتراط بعسب الجهة فى المختلطات وهى الانيسة الحاصلة
 من خلط الموجهات بعضها مع بعض (فى) الشكل (الاول) اى اشتراطها بعسب الجهة (فعلى الصفرى)
 اى يكون الصفرى من القضايا التى يوجد فيها الفعلية وهى ما سوى الممكنة (على مذهب انشيوخ)
 اما قد سلفى فى عقد الرضع من ان المعتبر عنده صدق الوصف العنوانى على ذات الموضوع بالفعل
 فالحكم فى الكبرى يكون على ما هو اوسط بالفعل فلو لم يكن فى الصفرى كذلك بل بالامكان ام
 يحصل اندراج الاصغر تحت الاوسط فلم يحصل الجزم بتعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر اذ ثبوت
 الاكبر اما هو اوسط بالفعل والاصغر امس باوسط بالفعل بل بالامكان ويجوز ان لا يخرج من القوة
 الى الفعل فكيف يتعدى الحكم منه الى الاصغر فانتنى مناط الفتيحة فلا ينتج عند فقدانه ولذا يصدق
 فى الفرض المذكور كل حمار مركوب زيد بالامكان وكل مركوب زيد فرس بالضرورة مع كذب
 النتيجة (وبذهب هو) اى الشيخ (والامام) الرازى ومتابعوهما (الى انتاج الممكنة) الصفرى (مع)
 الكبرى (الضرورية ضرورية) ومع غيرها ممكنة واستدلا عليه بوجوه منها ما قال رحمه الله (لانها)
 اى الممكنة (ممكنة مع الكبرى) لان الممكن ممكن دائما على جميع التقادير واذا كان ممكنة مع
 الكبرى (فامكن وقوعها) اى وقوع هذه الممكنة (معها) اى مع الكبرى وكل ما هو ممكن لا يلزم
 من فرض وقوعه محال (ولا يلزم من فرض الوقوع) اى فرض وقوع الصفرى مع الكبرى (محال)
 واذا وجد الصفرى مع الكبرى (فيلزم) النتيجة فانتجت الممكنة ايضا كالفعلية فاحاصل الاستدلال
 ان الصفرى الممكنة مع الكبرى انتجت فى الشكل الاول نتيجة اذ صدق الصفرى الممكنة مع
 الكبرى مستلزم لا مكان صدق الصفرى الفعلية معها لان الممكن ما لم يلزم من فرض وقوعه
 محال فيفرض وقوع الصفرى الممكنة بالفعل مع الكبرى فيصدق الفعلية وصدقها مستلزم الانتاج

لأنه لا يخرج الاضغرة تحت الاوسط على هذا التقدير فالنتيجة لازمة للممكنة ايضا غير مستحيلة فهي اما
ضرورية او غيرهما (واجب عنه نارة بأنه لا يلزم من ثبوت امكان شيء مع آخر امكان ثبوته) اي
ثبوت ذلك الشيء (معها) اي مع آخر (الآخرى ان من الجائز ان يكون وقوع الصغرى في فعل الصديق
الكبرى) فكيف يصدق معها حاصل ان بين امكان الثبوت وثبوت الامكان فرقا ولا يستلزم احداهما
للاخر فاذا كانت الصغرى ممكنة يوجد ثبوت امكانها مع الكبرى بان قال انها ممكنة مع الكبرى
ولا يلزم منه امكان ثبوت الصغرى اي وقوعها ووجودها مع الكبرى لجواز ان يكون وقوع الصغرى
رافعا لصدق الكبرى كما عرفت في الفرض المذكور فلا يجهل ان اذا لم يجهل ان يحصل النتيجة
(وفيه ما فيه) قال في الحاشية فان الامكان كيفية ثبوت المحمول للموضوع ففعلية الامكان مستلزم
لامكان الفعلية في الجملة نعم ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية وبينهما بون بعيد انتهى (حاصله
الرد على الجواب بان فعلية الامكان مستلزم لامكان الفعلية في الجملة اذ هو كيفية ثبوت المحمول
للموضوع ولا يقاس على عدم استلزام ازلية الامكان لامكان الازلية اذ بينهما فرق بين لان الاول
مطلقة والثاني وقتية ولا منافاة بينهما فاستلزام ثبوت الامكان لامكان الثبوت في الجملة لا ينافي عدم
استلزام امكان الحادث في الاول امكان ثبوت الحادث فيه (فيل لا يوجه الرد على المجيب فانه غير
مانع لاستلزام فعلية الامكان لامكان الفعلية بل منع استلزام جملة فعلية الامكان مع شيء امكان جملة
فعلية مع ذلك الشيء ولا شك في نوجه هذا المنع ولا بد فعه الابرار الا ان يقال مراده ان فعلية الامكان
لما استلزم لامكان الفعلية في الجملة فصار الفعلية ممكنة فلا يرفع على تقدير تحققها شيئا وافعا سيما
الضروري منه والالم يكن هذه الفعلية ممكنة اذ رفع الضروري محال ومستلزم محال يكون محالا
وهذا مسلم عند المجيب فيندفع ما قيل من عدم نوجه الرد على المجيب فانهم (و) اجيب نارة (اخرى
يمنع لزوم النتيجة على تقدير الوقوع) اي وقوع الصغرى (لان الحكم في الكبرى على ما هو اوسط
بالفعل في نفس الامر) لا ما هو اوسط على ذلك التقدير فلا يتعدى الحكم من الاوسط الى الاضغرة
حاصله ان الصغرى لو فرضت وقوعها مع الكبرى وتكون فعلية فانما يمنع لزوم النتيجة على هذا
التقدير اذ لزوم النتيجة لا يكون الا اذا اندرج الاضغرة تحت الاوسط واندرجه تحتها فنوع لان
الحكم في الكبرى على ما هو اوسط بالفعل في نفس الامر لا ما هو اوسط بالفعل بحسب التقدير
والاضغرة ليس اوسط بالفعل في نفس الامر بل على ذلك التقدير فلا يتعدى الحكم من الاوسط الى
الاضغرة فلا يلزم النتيجة (فتفكر) قال في الحاشية اشارة الى انه يمكن اثبات المقدمة الممنوعة بان
يقال لو وقعت الصغرى الممكنة مع الكبرى كانت الصغرى فعلية معها وكما كانت فعلية لزمت
النتيجة والملازمة الاولى بينة والثانية مسلمة انتهى (حاصله) انه يمكن اثبات لزوم النتيجة على
تقدير وقوع الصغرى بان يقال لو وقعت الصغرى الممكنة مع الكبرى كانت الصغرى بالفعل
ومعها الكبرى وكلما كان الصغرى بالفعل ووجدت مع الكبرى يوجد شرط الانتاج فلزمت
النتيجة والملازمة بين وقوع الصغرى مع الكبرى وكونها فعلية معها بينة اذ الوقوع معها لازمة

للفعالية وبالعكس والملازمة بين فعالية الصغرى مع الكبرى ولزوم النتيجة مسامة لان هذا هو
 الشرط الانتاج (وذلك ان نقول ان انتاج الصغرى التامة مطابقة سواء كانت وانعية او فرضية ممنوع
 والمسلم انما هو انتاج فعليتها لنفس الامر مع الكبرى اذ الحكم في الكبرى على ما هو اوسط
 بالفعل في نفس الامر فلو لم يعتبر في الصغرى فعليتها لنفس الامر لم يحصل الاندراج فلا يلزم
 الانتاج فافهم (والحق ان اخذ الامكان بالمعنى الخاص) وهو سلب الضرورة المطلقة سواء كانت ناشئة
 عن الذات او عن الغير (فهو) اي الامكان بهذا المعنى (مساو للاطلاق كالدينام مساو للضرورة
 بالمعنى الاعم) وهي الضرورة المطلقة سواء كانت بحسب الذات او بحسب الغير فالدينام ايضا لا
 يغلو عن الضرورة بحسب العلة فهو مساو للضرورة بهذا المعنى والامكان والاطلاق تقيضهما
 فيكونان متساويين لان تقيضا المتساويين متساويان فاذا كان الامكان مساويا للاطلاق والاطلاق
 شرط الانتاج (فيلزم النتيجة) على هذا التقدير (والا) اي وان لم يؤخذ الامكان بهذا المعنى بل يؤخذ
 بالمعنى الاعم (لا) يلزم النتيجة قال في المناشئة اي ان اخذ الامكان بالمعنى الاعم وهو الامكان الذاتي
 لا يلزم النتيجة فان الممكن بهذا المعنى يجوز ان يكون ممتهنا بالغير فهو وان لم يلزم من فرض
 وقوعه المعال بالنظر الى ذاته لكن يجوز ان يلزم منه المعال بالنظر الى الوقوع كعدم العقل الاول
 يلزم منه عدم الواجب تعالى على ما هو المشهور انتهى حاصله ان الممكنة بمعنى الاخص تساوي
 المطلقة فلا اشكال في انتاهاها اذ الانتاج فيها من حيث الاطلاق في الحقيقة النتيجة هي المطلقة لا الممكنة
 بالمعنى الاعم فلا اشكال انما هو في انتاهاها فلا يلزم انتاهاها اذ الممكن يجوز ان يكون ممتهنا بالغير
 وان لم يلزم من وقوعه محال في الواقع فيمنع قوله فلا يلزم من فرض النوع محال كما ان عدم العقل
 الاول وان كان ممكنا بالذات لكنه متبطل بالغير وهو وجود الواجب تعالى لكونه علة تامة له فلو
 فرض وقوعه يلزم منه المحال وهو عدم الواجب تعالى فيجوز ان يكون الممكن بالذات ممتهنا بالغير
 ويلزم من وقوعه محال في الواقع فكيف يلزم النتيجة فالحق ان الممكنة غير منتجة وما ذهب اليه
 الشيخ والامام من انتاهاها بغير ثابت فافهم وانه غرض من بيان الاشتراط بحسب الجهة في الشكل الاول
 شرع في بيان جهة النتيجة فقال (ثم النتيجة) في القياس المركب من القضايا الموجبة من الشكل الاول
 بعين وجود شرائط الانتاج فيه (كالكبرى) اي كالفرضية الموجبة التي هي الكبرى (ان كانت) اي
 الكبرى (من غير الوصفيات الاربع) اي غير المشروطة العامة والعرفية العامة والمشرطة
 الخاصة والعرفية الخاصة (والا) اي وان لم يكن الكبرى من غير الوصفيات بل تكون منها (فكالصغرى)
 اي فالنتيجة كالفرضية التي هي الصغرى بمعنى يتبناها في الجهة (مخدوفا عنها) اي عن الصغرى (قيد
 الوجود) يعني بعد ان يحذف عن الصغرى قيد الوجود وهو اللا ضرورة والا دوام ان كان فيها
 فتكون الباقي بعد الحذف نتيجة (والضرورة المختصة) يعني بعين الضرورة التي تختص بالصغرى
 ولا يوجد في الكبرى سواء كانت الضرورة ذاتية او وصفية (ومنضمما اليها) اي الى النتيجة (قيد
 الوجود في الكبرى) يعني بعد حذف الوجود عن الصغرى وحذف الضرورة المختصة

التي توجد فيها لا في الكبرى (ان كان) قيد الوجود (في الكبرى) بان يكون من احدى الخاصتين
ينضم الى الصغرى فيكون القضية الحاصلة بعد الحذف والانضمام نتيجة القياس (تفصيل المقام ان
الضروب الحاصلة من اختلاط بعض الموجهات مع بعض مائة وتسعة وستون اختلاطا لان القضايا
الموجهة على ما هو المشهور ثلثة عشر واذا ضربت في نفسها يكون مائة وتسعة وستين وبشرط
العملية سقط منها ستة وعشرون اختلاطا وهي الحاصلة من ضرب الممكنتين في ثلثة عشر فبقيت
مائة وثلثة واربعون فهي النتيجة (والخاطبة في الانتاج ان الكبرى ان كانت من غير الوصفيات
الاربع وهي التسع بان يكون ضرورية او دائمة او مطلقة عامة او ممكنة عامة او وقتية او منتشرة
او وجودية لا ضرورية او وجودية لادائمة او ممكنة خاصة فالنتيجة تكون قضية موجبة كالكبرى
وان كانت الكبرى من احدى الوصفيات الاربع بان تكون مشروطة عامة او عرفية عامة او
مشروطة خاصة او عرفية خاصة والصغرى اية قضية كانت من العمليات فالنتيجة تكون قضية موجبة
كالقضية التي هي الصغرى لكن ان كانت في الصغرى قيد اللادوام كما اذا كانت احدى الخاصتين
او قيد اللا ضرورة كما اذا كانت وجودية لا ضرورة حذفتا ذلك القيد وما بقي يكون نتيجة
وكذلك اذا وجدنا في الصغرى ضرورة مخصوصة غير مشتركة بينها وبين الكبرى حذفتها ايضا
كما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى دائمة حذفتا الضرورة فبقيت دائمة وهي النتيجة
ثم ننظر في الكبرى ان ام يكن فيها قيد اللادوام كما اذا كانت مشروطة عامة او عرفية عامة كان
المحذوف من الصغرى بعد حذف اللادوام والضرورة المحذوفة بعينه النتيجة وان كان في الكبرى
قيد اللادوام كما اذا كانت احدى الخاصتين ضمينا الى المحذوفة وكان المجموع الحاصل منهما
جبة النتيجة وهذا القدر يكفي في كشف المرام وان شئت استيفاء الكلام فانظر الى شرح المطالع
وغيره من شروح الاعلام (وفي الشكل الثاني) يشترط بحسب الجهة امر ان احدهما (دوام
الصغرى) بان تكون ضرورية او دائمة (او انعكاس سالبة الكبرى) اي كون الكبرى من
القضايا التي تنعكس سوالبها وهي الستة المنعكسة السوالب (و) الثاني (كون الممكنة مع
الضرورة) يعني ان كان الممكنة كبرى فمع الضرورية الصغرى فقط وان كانت صغرى فمع
الضرورة الكبرى (او كبرى مشروطة) سواء كانت عامة او خاصة حاصل انه يشترط في الشكل
الثاني بحسب الجهة امر ان كل واحد منهما مشتمل على امرين الاول كون الصغرى ضرورية او
دائمة او كون الكبرى من القضايا الستة المنعكسة السوالب وهي الضرورية والدائمة والمشرطة
العامة والخاصة والعرفية العامة والخاصة والثاني ان الممكنة ان كانت صغرى يجب ان يكون الكبرى
ضرورية او مشروطة وان كانت كبرى يجب ان يكون الصغرى ضرورية فقط ولو انتفت
الشروط المذكورة بان لم يكن الدوام في الصغرى بل يكون من احدى عشر قضية سوى الضرورية
والدائمة او كان كبرى من احدى السبع الغير المنعكسة وهي الوقتية والوجودية والممكنتان
والمطلقة العامة او يكون الصغرى والممكنة مع العشرة الباقية سوى الضرورية والمشرطتين

او كان الكبرى الممكنة مع غير الضرورية يلزم الاختلاف الموجب للعقم والتفصيل يطلب من المطولات فالاختلافات المنتجة في هذا الشكل اربعة وثلاثون فان الشرط الاول اسقط سبعة وسبعين اختلافا حاصلا من ضرب احدى عشر صفري في سبع كبريات والشرط الثاني اسقط ثمانية حاصلة من ضرب اثنتين في ثلثة واثنين في واحد وهى الممكنات الصغرى فان مع الدائمة والعرفيتين والممكنتان الكبرى بتان مع الدائمة (والنتيجة) الحاصلة من الضروب المنتجة في هذا الشكل (دائمة ان كان هناك) اى في تلك الضروب (دوام) سواء كان في ضمن الضرورية او غيرها وسواء كان في الصغرى او فى الكبرى فقط (والا) اى وان لم يكن هناك دوام (مكافئ صغرى) اى يكون النتيجة كالصغرى (مخدوفاعنها) اى عن الصغرى (فيد الوجود) يعنى اللادوام واللاضرورة (و) (فيد) (الضرورة) وصفية كانت او وقتية فباقى بعد حذف القيد عن الصغرى يكون نتيجة ماضلة ان الدوام اما ان يصدق على احدى مقدمتيه بان يكون ضرورة او دائمة اولا يصدق فان صدق الدوام على احدى المقدمتين فالنتيجة دائمة والا فالنتيجة كالصغرى بشرط حذف الوجود اى فيد اللادوام واللاضرورة منها وحذف الضرورة منها سواء كانت وصفية او وقتية (وفيد ما فيه) قال فى الحاشية فان هذا انما يتم لو ان ينكس السالبة الضرورية والمشرطة كنفسهما وانهما انعكسا كما سبق عليه الدليل فلا يصح الانعصار فى الدوام وكالصغرى مع حذف الضرورة وقيد الوجود فتدبر انتهى حاصله ان انتاج السالبة الضرورية الكبرى دائمة مبنى على عدم انعكاس السالبة الضرورية كنفسها وقد استدل فيما سبق على انها منعكسة كنفسها فى اختلاف يكون الكبرى سالبة ضرورية يكون النتيجة ضرورية بعكس الكبرى (وفى) الشكل (الثالث بشرط) بحسب الجهة (ما يشترط فى) الشكل (الاول) اى فعلية الصغرى والخاطئة فى انتاج هذا الشكل بحسب الجهة ما قاله المص رحمه الله (والنتيجة) كالصغرى فى غير الوصفيات الاربع وهى المشر وطتان والعرفيتان يعنى اذا كانت الكبرى من احدى التسع التى غير هذه الاربعة تكون النتيجة كالصغرى (والا) اى وان لم تكن من غير الوصفيات الاربع بل كان منها (فكعكس الصغرى) اى فالنتيجة تكون قضية كعكس الصغرى (مخدوفاعنها) اى عن النتيجة او الصغرى وفى بعض النسخ مخدوفاعنها منه بتدبير الضمير فرجع الى العكس (فيد لادوامه) اى لادوام العكس (ومضموما اليه) اى الى العكس (لادوام الكبرى) اى فيد اللادوام الذى هو فى الكبرى حاصله ان الكبرى فى هذا الشكل لا يخلو اما ان تكون من احدى التسع التى هي غير المشر وطتين او من احدى هذه الاربعة فان كان الاول كان جهة النتيجة جهة الكبرى بصيها وان كان الثانى كان جهة النتيجة كعكس الصغرى لكن لا مطلقا بل يختلف عن العكس فيد لادوامه ويضم اليه فيد لادوام الكبرى ان كانت من احدى الخاصيتين اما وجه الحذف والضم فيد كور فى الكتب المتداولة المتداولة فطلب منها (واعكام اختلاف) الشكل (الرابع) بحسب شرائط الجهات وضوابط نتائج الضروب المنتجة فيه وتفصيلها (تصرف فى المطولات) ولا باس لكشف مطلب الكتاب

على الوجه التمام والكمال بذكر احكامها على وجه الاجمال فاعلم ان الشكل الرابع يشترط فيه بحسب الجهة خمسة امور الاول ان الموجبة المستعملة فيه فعلية سواء كانت صفري او كبرى والثاني انعكاس السالبة المستعملة فيه والثالث صدق الدوام على صفري الضرب الثالث او صدق العرف العام على كبرى ذلك الضرب والرابع كون الكبيرى فى السادس من القضايا الستة المنعكسة السوالب والخامس كون الصفري فى الثامن من احدى الخاصيتين والكبرى مما يصدق عليه العرف العام والنتيجة فى الضربين الاولين كعكس الصفري ان صدق الدوام عليها او كان القياس من القضايا الستة المنعكسة السوالب والا فمطلقا عامة وفى الضرب الثالث دائمة والانعكاس الصفري وفى الرابع والخامس دائمة ان كانت الكبرى دائمة وان لم يكن دائمة فكعكس الصفري محدوفا عنيا للدوام وفى السادس كما فى الثانى بعد عكس الصفري وفى السابع كما فى الثالث بعد عكس الكبرى وفى الثامن كما فى الاول بعكس النتيجة بعد عكس الترتيب والتفصيل فى المطولات ان شئت فارجع اليها (وما فرغ عن بيان القياس الاقترانى المحلى شرع فى بيان الاقترانى الشرطى لمساس الحاجة اليه فقال (ثم الشرطى) اى القياس الشرطى وهو ما لا يتركب من الحملات الصرفة سواء كان مركبا من الشرطيات الصرفة او من الشرطية والحملية وانما سمي به لتسمية الكل باسم الجزء الاعظم منه وهو على خمسة اقسام الاول (يتركب من متصلتين) والابتداء به لان اطلاق الشرطية على المتصلة كان على سبيل الحقيقة وهو على ثلاثة اقسام الاول ان يكون الشركة بينهما فى جزء تام من المقدم والثانى كقولنا كلما كان اب فح د وكلما كان ج فدك فينتج كلما كان اب فدك والثانى ان يكون الشركة فى جزء غير تام منهما كقولنا كلما كان اب فح د وكلما ادز فدك فينتج كلما كان اب وكلما كان ج زدك والثالث ان يكون الشركة فى جزء تام من احدهما وغير تام من الآخر كقولنا كلما كان ج د فكلما كان اب فبز فكلما كان دز فك ه فينتج كلما كان ج د فكلما كان اب فك ه لكن المطبوع القسم الاول منه وينعقد فيه الاشكال الاربعه وعلى قياس الحملات شرائط اثنا عشر من ايجاب الصفري وكلية الكبرى فى الاول وغير ذاك والثانى بقوله (او) يتركب من (منفصلتين) كقولنا دائما اما كل اب او كل ج داود دائما اما كل دز او كل ده فينتج دائما اما كل اب او كل جز او كل ج ه وهو ايضا على ثلاثة اقسام مثال الاول دائما اما كل ج ب او كل دز و دائما اما كل دز او كل كه ينتج دائما اما كل ج ب او كل ج ب او كل كه ومثال الثانى ما عرفت آنفا ومثال الثالث قولنا دائما اما كل ج ب واما كل ما كان دز فلم و دائما اما كل ل م واما كل كه فينتج دائما اما كل ج ب واما كل ما كان دز فك د المطبوع منه هو الثانى وينعقد فيه الاشكال الاربعه وشرائط اثنا عشر امور ايجاب المقدمتين وصدق منع الحلو عليهما وكلية احدى المقدمتين والنتيجة موجبة مفضلة مانعة الحلو مركبة من الجزء الغير المشترك ومن نتيجة التاليف بين المتشاركين كما عرفت (او) يتركب من (عقلية ومتصلة) اى القسم الثالث ما يتركب من عقلية ومتصلة والمشارك للعقلية اما قسم المتصلة او نالها وعلى التقديرين فالعقلية اما صفري او كبرى فهذه اربعة اقسام مثال الاول كلما كان ج ب وكلما كان ب ا

الخامسة لان اطلاق اسم الشرطية على المتصلة بطريق الحقيقة دون المنفصلة ولذا وقع البداية بالبحث عنه اولا وكان هذا القسم على ثلاثة اقسام لان الحد الاوسط الذي يشترك بينهما اما ان يكون جزءا تاما منهما بان يكون الاوسط من المقدم او التالي فيها او جزءا غير تام منهما او كان جزأ تاما من احدهما وغير تام من الاخرى ولما لم يكن كلها مقبول الطبع فبين المطبوع منها وقال (والمطبوع منه) اى مقبول الطبع من الشرطى من بين هذه الاقسام الثلاثة (ما كان اشتراك المقدمتين) اى الصغرى والكبرى (فى جزء تام منهما) اى من المقدم والتالى لان الشركة فيه كامل فيفيد الاتصال كاملا (وشرايط الانتاج) اى انتاج هذه الاشكال (وحال النتيجة فيه) اى فى الشرطى (كباقي الحملات) وقد عرفنا من انه يشترط فى الشكل الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وفى الثانى اختلافهما فى الكيف وكلية الكبرى وعلى هذا القياس وكذا الحال فى عدد الضروب الا فى الشكل الرابع فان ضروبه ههنا خمسة لان انتاج الضروب الثلاثة الاخيرة فى الشرطيات غير معتبر وكذا حال النتائج فى الكمية والكيفية فيكون نتيجة الضرب الاول من الاول موجبة كلية ومن الثانى سالبة كلية وعلى هذا القياس وكذا الحال فى الجهة ان كان اللزوم والاتفاق منها فالقدمتان اللزوميتان تنتجان لزومية والاتفاقيتان انتافية كما ان الحملتين الضروريتين تنتجان ضرورية والدائمتين دائمة (وانتاج اللزوميتين لزومية فى الشكل الاول بين) فانه بديهى الانتاج وفى باقى الاشكال تبين بالبيان الذى مر فى الحمل (وههنا) اى فى انتاج اللزوميتين فى الشكل الاول (شك) اورده الشيخ فى الشفاء (وهو) اى الشك (انه) الضمير للشان (يصدق كما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع كذب النتيجة) وهى كلما كان الاثنان فردا كان زوجا حاصل الشك ان قولكم ان الشكل الاول المركب من لزوميتين ينتج لزومية منقوض بقولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا فانه صادق مركب من لزوميتين مع ان النتيجة الحاصلة كاذبة وهى كلما كان الاثنان فردا كان زوجا للتناقض بين المقدم والتالى (وعله) اى حل هذا الشك (كما قيل) والقاتل صاحب المطالع (منع كون الكبرى لزومية) بان يقال الكبرى ليست بلزومية (وانما هى) اى الكبرى (انتافية) حاصله ان هذا القياس ليس بمركب من لزوميتين بل كبراه انتافية فلم يوجد شرط الانتاج وهو ان يكون الاوسط مقدما فى اللزومية ولو اخذت لزومية يمتنع صدقها فانه انما يصدق اولزم زوجية الاثنتين عدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك اذ من بعض اوضاعه كون العدد فردا واللزومية ليست لازمة له على هذا الوضع فلم يصدق لزومية بل صارت انتافية وهى ليست بنتيجة فى القياس فكذب النتيجة لكذب الطرفين لا مع صدقهما ولا يضر ما تقرر عندهم من انتاج اللزوميتين لزومية (ويجاب) عن الحل المجيب شارح المطالع (بان قولنا كلما كان الاثنان عددا كان موجودا للزومية لان العددية) اى عددية الاثنتين (متروكة على الوجود) اى وجود الاثنتين (وكذا كلما كان موجودا كان زوجا) ايضا للزومية لان اللزومية من لوازم ماهية الاثنتين فيكون لازمة له فى نحو من انحاء وجوده (وهو) اى القياس (منتج بزعمكم لما منعتم) وهو كلما كان عددا كان زوجا حاصله ان الكبرى

لزومية لاتفاقية فان قولنا كلما كان الاثنان عددا كان موجودا لزومية ضرورة ان عددية الاثنين متوافقة على وجوده فما لم يكن موجودا لم يكن عددا فاذا كان عددا كان موجودا لاحالة وكلما كان الاثنان موجودا كان زوجا لزومية ايضا اذ تحقق الاثنينية يقتضى الزوجية فصارت المقدمتان لزوميتين والقياس المركب منهما منتج بزعمكم لزومية فينتج كلما كان عددا كان زوجا لزومية وقد منعتم كونها لزومية قال في الحاشية اشارة الى ان الجواب الزامى فان المجيب منصبه منصب الشك وهو من حيث انه شك لا يسلم انتاج اللزوميتين لزومية فليس له بزعمه ان يجب اثبات المقدمة الممنوعة بهذا الطريق بل بطريق الالتزام انتهى حاصله ان في قوله بزعمكم اشارة الى كون الجواب الزاميا بطريق الالتزام لا بطريق التسليم عند المجيب فان المجيب منصبه منصب الشك لانه يجب عن الحل ويثبت الشك والشك عن حيث انه شك لا يسلم انتاج اللزوميتين لزومية اذ هو منكر لذلك كما عرفت فلو قال بانناجيه يناقض نفسه فليس للمجيب بزعمه ان يجب اثبات المقدمة الممنوعة بطريق التسليم بل جوابه بطريق الالتزام بان اللزوميتين وان لم تكونا منتجيتين على زعمنا لكننا اوردنا على صاحب الحل على سبيل الالتزام فلا يلزم التناقض وصح الجواب (اقول انك ان تمنع الصغرى) وهو كلما كان عددا كان موجودا (فانا لانم ان عددية الاثنين الفرد معلول الوجود) بان يتوقف عليه (لان الامتناعات غير معطلة) لا امتناع وجودها بالبداية والاثنين الفرد ممنوع فلا يتوقف على الوجود ولا يكون معلولا له فلان صدق كلما كان عددا كان موجودا (فان قلت ان المصريح قال في التصورات في جواب شبهة وهي ان مجموع شريكى البارى شريك البارى فبعض شريك البارى مركب وكل مركب ممكن مع ان كل شريك البارى ممنوع بان الافتقار على تقدير الوجود الفرضى لاتنافية الامتناع فعلى هذا التقدير يجوز ان يكون الشيء مفقورا الى شيء وممتنعاً في الواقع فعددية الاثنين الفرد على فرض تحققه يكون معلولا بوجود الاثنين كما ان مجموع شريكى البارى معلول بجزئيه مع انه ممنوع فاذا كان معلول الوجود صدقت الصغرى وان دفع المنع وثبت مطلوب المجيب قلت الافتقار الى الجزء غير الافتقار الى الخارج الذى هو الوجود فلا يلزم من جواز الاول جواز الثانى على ان مراد المصنف رحمه الله ان الامتناعات من حيث هي هي غير معطلة والافتقار على تقدير الفرض بؤيده والكلام في الحال من حيث انه هو محال فافهم (و) لك (ان تمنع صدق الكبرى) وهي كلما كان موجودا كان زوجا لزومية (بناءً على ان العام وهو كونه موجودا (لا يستلزم الخاص) وهو كونه زوجا (لان وجود الاثنين الفرد من جملة وجود الاثنين) فيجوز ان يكون موجودا في ضمن الفردية بدون الزوجية فلا يصدق كلما كان موجودا كان زوجا (نعم يصدق) الكبرى (اتفاقية) فان من الاتفاقيات ان الاثنين اذا كان موجودا يصير زوجا وهي غير منتجة هذا اعتراض على ما استدلل به شارح المطالع على اثبات لزومية الكبرى التى منعها صاحب المطالع حاصله ان صدق الصغرى وهي قولنا كلما كان عددا كان موجودا لزومية غير مسلم فان جعل انها تتعلق بالماهية الممكنة

الوجود وكون الاثنين عدداً يكون في ضمن الفردية ايضاً وهي من الامتناعات وسلب الوجود عنه ضروري فكيف يتعلق به الجعل ولو سلم فبمع الكبري وهي قولنا كلما كان موجوداً كان زوجاً فان وجود الاثنين ح اعم من الزوج والفرد وصدق العام لا يستلزم صدق الخاص لجواز ان يتحقق في خاص آخر فكيف يصدق الخاص على جميع افراد العام فان الفرد منافي للزوج فلا يصدق هينئذ لزومية كلمة نعم يصدق اتفاقية فان من الاتفاق ان الاثنين اذا كان موجوداً كان زوجاً والاتفاقية ليست بمنتهجة فانه يشترط في الاتناج مقدمة الاوسط في اللزومية (ولو تشبث) اى تمسك (بكونها) اى كون الزوجية (من لوازم الماهية) اى من لوازم ماهية الاثنين لا ينفك عنها (يلزم صدق النتيجة المفروض كذبها) اى كذب النتيجة وهي قولنا كلما كان الاثنان فرداً كان زوجاً (في هذا الجواب) اى الجواب المذكور بقوله وماله كما قبل هذا دفع دخل مقدر تقديره ان قولنا كلما كان الاثنان عدداً كان زوجاً لزومية والزومية لازمة لماهية الاثنين ولوازم الماهية تلزمها في كل مرتبة من مراتب الماهية ويمتنع الانفكاك عنها فيلزم على تقدير الفردية ايضاً يصدق كلما كان عدداً كان زوجاً لزومية وهو المطلوب (حاصل الدفع انه لو تمسك بكون الزوجية من لوازم ماهية الاثنين سواء كان فرداً او غيره للزم ان يكون النتيجة وهي قولنا كلما كان الاثنان فرداً كان زوجاً ايضاً صادقة مع انها كاذبة والمجيب يلتزم بكذبها ايضاً فيلزم عليه ان يكون ما هو كاذب عنده صادفاً هذا خلف (فتأمل) قبل لعل قوله فتأمل اشارة الى ان اللازم انما يلزم للوجود الممكن والوجود الفرضي للشيء المعال يجوز بان يستلزم لمحال آخر كعدم كونه زوجاً الا ترى ان الفردية تقتضي ذلك (واختار الرئيس) ابو علي ابن سينا (في الحل) اى حل الشك وقال شارح المطالع انه الحق (بنام على رأيه) اى هذا الاختيار مبني على مذهب الرئيس من ان المقدم المحال لا يستلزم التالي الصادق كما عرفت سابقاً في الشرطيات (ان الصغرى) وهي قولنا كلما كان الاثنان فرداً كان عدداً (كاذبة في نفس الامر) لان الاثنين الفرد محال وكونه عدداً صادق والمحال لا يستلزم الصادق عنده واما بصعب الالتزام فكما يصدق الصغرى يصدق النتيجة ايضاً فان من يرى ان الاثنين فرد فلا بد من ان يستلزم انه زوج ايضاً (اقول قولنا كلما لم يكن الاثنان عدداً لم يكن فرداً يصدق لزومية فان انتفاء العام) وهو انتفاء العددية (مستلزم لانتفاء الخاص) وهو انتفاء الفردية اذ الفرد خاص من العدد فاذا انتفى العام عن شيء انتفى الخاص عنه فاذا انتفى العددية عن الاثنين ولم يكن عدداً انتفى الفردية عنه بحيث لم يكن فرداً فصدق كلما لم يكن الاثنان عدداً لم يكن فرداً (وهو ينعكس بعكس النقيض الى تلك الصغرى) وهي قولنا كلما كان الاثنان فرداً كان عدداً فيكون صادقة هذا رد على ما اختاره الشيخ الرئيس من كذب الصغرى حاصله ان الصغرى صادقة لانها عكس نقيض الصادقة. وكلما هو عكس نقيض الصادقة يكون صادفاً لا محالة فينتج ان الصغرى صادقة هذا هو المطلوب اما كونها عكس نقيض الصادق فلان قولنا كلما لم يكن الاثنان عدداً لم يكن فرداً صادق لزومية فانه مشتمل على انتفاء العام وانتفاء العام مستلزم لانتفاء الخاص فيكون لزومية

صادقة وهو انعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا فيكون ايضا صادقا كما عرفت في العكس من انه لازم وصدق المزمع ويستلزم صدق لازم في الحاشية ولو قيل نظرا الى رأى الشيخ ان انتفاء العام انها يستلزم انتفاء الخاص اذا لم يكن انتفاء العام محالا وانتفاء الخاص صادقا فلنا يلزم حينئذ ان لا ينعكس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض فانه كثير ما يكون التالي من القضايا العامة كقولنا كلما كان زيد موجودا كان شيء ماموجودا فافهم انتهى قوله ولو قيل اشارة الى سوء ال حاصل ان استلزام انتفاء العام لانتهاء الخاص مطلقا غير مسلم وانما سلمناه فيما لم يكن انتفاء العام محالا وانتفاء الخاص صادقا وفيما نحن فيه من هذا القيل فان سلب العديدية عن الاثنين محال وسلب الفردية عنه صادق فلان الاستلزام بينهما واذا لم يكن احدهما مستلزما للآخر لم يصدق لزومية وهو المطلوب وقوله فلنا جواب لهذا السوء ال حاصل ان الضرورة حاكمة بان انتفاء العام مطلقا يستلزم انتفاء الخاص وكيف لا يكون ويلزم حينئذ عدم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض في ما يكون التالي من القضايا العامة كقولنا كلما كان زيد موجودا كان شيء ماموجودا ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما كان لم يكن شيء ماموجودا لم يكن زيد موجودا وانتفاء العام ههنا محال وانتفاء الخاص صادق فبطل شرط الاستلزام بعدم كونه محالا وعدم كونه صادقا حتى يلزم عدم الانعكاس قوله فافهم قيل اشارة الى ان الرئيس ان اخذ الاوضاع والتفادير في الشرطيات ممكنة في نفسها لم يرد عليه شيء من ذلك (ومنه) أي من هذا الجواب (يستبين) أي يظهر (ضعف مذهبه) أي مذهب الشيخ لما عرفت في تقرير الحاشية من انه لو استلزم المحال الصادق في نفس الامر يلزم عدم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض هذا ما وعد في مبحث الشرطيات (والحق في الجواب) أي جواب الشك (منع كذب النتيجة) يعني لانسلم كذب النتيجة وهي قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا بل هي صادقة (بناء على تجويز الاستلزام بين المتنافيين) يعني اذا كان المقدم محالا فعلى تقدير فرض وقوعه جاز ان يستلزم المحال الاخر ولا يخفى ان تجويز الاستلزام بين المتنافيين مطلقا مما انكر المحققون به لا يقتضى العلاقة فكيف يحكم بصحته مع عدمها الا ان يقال الحكم بالاستلزام انها هو باعتبار ان التالي في النتيجة كجزء للمقدم فان الزوجية من لوازم مهية الاثنين وكون الاثنين فردا عبارة عن انصاف الاثنين بالفردية مع بقاء الاثنينية واذا كانت باقية كانت معها لازمة وهي الزوجية فيكون زوجا في حال الفردية ايضا فيقول النتيجة الى قولنا كلما كان الاثنان زوجا وفردا كان زوجا وهو صادق البتة ضرورة استلزام الكل للجزء فهذا وجه حقيقة الجواب فافهم (وبقيا المبحث) من الشرطيات (في المبسوطات) وفي هذا المختصر اكتفى بما يكفي للطالب والتفصيل والخطويل ياتي بالمطلوبات فان شئت التفصيل فارجع اليها ولما فرغ من الشرطى الاقترانى واقسامه شرع في بيان الاستثنائى فقال (والاستثنائى) أي القياس الشرطى الاستثنائى (يتركب من مقدمتين شرطية) متصلة كانت او منفصلة (ووضعية) أي احدى جزئى الشرطية الفعلية الوضع وهو الاثبات ففيها اثبات احد طرفى الشرطية كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا لكنه انسان واما

أن يكون هذا الشيء شجرة أو حجر لكنه شجر (ورفعية) أى إحدى جزئى الشرطية دالة على الرفع
ففيها رفع أحد طرفى الشرطية كقولنا كلما كان زيد حمارا كان ناهقا لكنه ليس بناهقا وأما أن يكون
هذا الشيء شجرة أو حجر لكنه ليس بشجر (ولابد من كونها) أى كون الشرطية (موجبة) لأن
السالبة عقيمة فانه إذا لم يكن بين شيئين اتصال أو انفصال لم يلزم من وجود أحدهما ونقيضه وجود
الآخر أو عزمه (لزومية) أى تكون تلك الشرطية لزومية إذا كانت متصلة فان الاتفاقية لا تنتج
لا وضع مقدمها وضع التالى ولا رفع التالى رفع المقدم (أو عنادية) أى يكون الشرطية عنادية إذا كانت
منفصلة لأن المنفصلة الاتفاقية غير منتجة فان صدق وضع طرفيها أو صدق رفعه أو كذبه معلوم قبل
الاستثناء فلا يستفاد منه (ومن كناية الشرطية) يعنى لابد أن يكون القضية الشرطية التى هى فى
الاستثناء كناية (أو الاستثناء) يعنى الاستثناء فى القياس الاستثنائى لابد أن يكون كناية لأنه إذا لم
يكن واحد منهما كناية جاز أن يكون وضع المقدم غير وضع الاستثناء فيكون اللزوم والعناد على بعض
الأوضاع والاستثناء على بعض آخر فلا يلزم من وضع أحد جزئيهما أو رفعه وضع الآخر أو رفعه (ففى
المتصلة) أى فى القضية الشرطية المتصلة التى هى جزء تلك القياس (ينتج) الاستثناء (وضع المقدم)
يعنى عينيته (وضع التالى) يعنى عينيته نحو كما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس
طالعة ينتج النهار موجود لأن وجود اللزوم وهو المقدم فى المتصلة اللزومية يستلزم وجود اللازم
وهو التالى فيها (ولا عكس) أى لا ينتج وضع التالى وضع المقدم (لجواز اعمية اللازم) أى يجوز أن
يكون اللازم أعم من الملزوم فلا يلزم من وضعه وضعه أو وجوده وجوده لا يستلزم وجود الاخص
لجواز تحققه فى غير ذلك الاخص كقولنا كلما كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه حيوان فلا يلزم منه
كونه انسانا لجواز تحقق الحيوان فى الفرس مع عدم وجود الانسان (ورفع التالى رفع المقدم) أى
ينتج رفع التالى فى المتصلة رفع المقدم (فان انتفاء اللازم) وهو التالى (يستلزم انتفاء الملزوم) أى
يلزمه انتفاء الملزوم يعنى إذا انتفى التالى انتفى المقدم فرفعه يستلزم رفعه كقولنا كلما كان الشيء
انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان فينتج أنه ليس بانسان إذا انتفاء الحيوانية يستلزم انتفاء
الانسانية (وههنا شك) أى فى انتاج رفع التالى رفع المقدم اعراض (وقيل عو يصى) أى مشكل صعب
الجواب فائله صاحب الاداب الباقية الفاضل الجونفورى (وهو) أى الشك (منع استلزام الرفع) أى
رفع التالى (الرفع) أى رفع المقدم يعنى لا نسلم أن رفع التالى يستلزم رفع المقدم (لجواز استعالة
انتفاء اللازم) وهو التالى (فإذا وقع) ذلك الانتفاء المستحيل (لم يبق اللزوم) بين المقدم والتالى
(معه) أى مع اللازم أو مع الملزوم والاولى أن يرجع الضمير الى الوفوع أى لم يبق اللزوم مع
وفوع ذلك الانتفاء المستحيل فلا يلزم انتفاء الملزوم لأنه فرع اللزوم حاصل الشك انا لا نسلم أن
انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم مطلقا وإنما يكون كذلك لو كان اللزوم باقيا على تقدير انتفاء
اللازم وهو ممتنع لجواز أن يكون انتفاء اللازم أمرا محالا فى نفسه ولم يبق اللزوم على تقدير وقوعه
فإن المحال يستلزم المحال فإذا لم يبق اللزوم لم يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم أو ذفر فرع

بقاء اللزوم فلا يلزم انتفاء اللزوم (قال سيد الفضلاء وسند العلماء افضل المتأخرين بحمى سنة
سيد المرسلين نظام الملة والدين قدس سره وافاض علينا فيوضه وبركانه في شرح المسلم انت تعلم
ان حاصل الاستثناء حينئذ عن رفع التالي ان التالي مرفوع في الواقع والواقع ليس بمستحيل قطعا
فنجوز استعالة انتفاء اللزوم في غير موضعه انتهى كلامه (اقول حل) اى حل الشك المذكور (ان
اللزوم) معناه (حقيقة امتناع الانفكاك) اى انفكاك اللزوم عن اللزوم (في جميع الاوقات) غير
مقيد بوقت معين منها (فوقت الانفكاك وهو) اى وقت الانفكاك (وقت عدم بقاء اللزوم) كما قال
الشاك (داخل في الجميع) اى في جميع اوقات اللزوم فلا بد ان يتحقق امتناع الانفكاك في هذا
الوقت ايضا (فهذا المنع) اى منع استلزام الرفع الرفع (يرجع الى منع اللزوم) اى يرجع الى
ان اللزوم مأمور بين المقدم والتالى مع انه قد سلم وجوده (هـ) اى باطل لاستلزامه اجتماع التقيضين
حاصل على ما قبل ان اللزوم بين شيئين انما يتحقق بان يكون اللزوم متمنع الانفكاك في جميع
اوقات وجود المازوم ووقت الانفكاك اما ان يكون داخل في هذا الجمع او لا وعلى الثانى عدم الانتاج
مسلم فان من شرائط الانتاج ان يكون وضع رفع التالي داخل في اوضاع المقدم وعلى الاول اما ان
يكون اللزوم متمنع الانفكاك منه او لا وعلى الثانى لا يتحقق اللزوم ويكون اللزومية التى هى جزء
القياس الاستثنائى كاذبة وعلى الاول فالرفع مستلزم للرفع فلا يترجم ان المقدم في اوضاع المقدم
الاوضاع الممكنة الاجتماع معه فيمكن ان يكون وقت عدم بقاء اللزوم مستحيلا اجتماعه مع المقدم
فمنع اللزوم في هذا الوقت لا يرجع الى منع اصل اللزوم منه فتدبر ووجه عدم التوهم ظاهر وهو
ان وقت الانفكاك اذا كان داخل في الجميع واللزوم لا يتحقق الا اذا كان اللزوم متمنع الانفكاك في
جميع اوقات المازوم فيكون متمنع الانفكاك في وقت الانفكاك ايضا فمنع اللزوم في هذا الوقت لا
شك في رجوعه الى منع اصل اللزوم (وفى) الشرطية (المنفصلة) التى هى جزء القياس الاستثنائى
(ينتج الوضع) اى وضع ايها كان (الرفع) اى رفع الآخر لامتناع اجتماع كليهما (كمانعة الجميع) يعنى
كما في مانعة الجميع ينتج وضع كل رفع الاخر نحو هذا اما شجر او حجر فاذا كان شجرا لم يكن حجرا
واذا كان حجرا لم يكن شجرا ففى مانعة الجميع لا ينتج الرفع وضع الآخر لا مكان الخلو منها (والرفع
الوضع) اى ينتج رفع احدهما وضع الاخرى لا امتناع ارتفاع كليهما (كمانعة الخلو) يعنى كما في مانعة
الخلو ينتج رفع احدهما وضع الاخرى بدون العكس لا مكان الاجتماع (والحقيقية) اى الشرطية المنفصلة
الحقيقية (نتج النتائج الاربع) اى ينتج وضع ايها كان رفع الآخر لامتناع الاجتماع ورفع ايها كان
وضع الآخر لا امتناع الارتفاع فيحصل نتائج اربعة كما في قولنا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فينتج
انه ليس بفرد ولكنه فرد هو ليس بزوج ولسكنه ليس بزوج فهو فرد ولكنه ليس بفرد فهو زوج
ولما فرغ من القياس شرع في لواحقه ومنها القياس المركب فقال (والقياس المركب) من المقدمات
(موصول النتائج) بان يصرح بجميع نتائج تلك الاتيسه (ومفصولها) اى مفصول النتائج بان لا يصرح
النتائج (اقيسة) اى قياسات متعددة لقياس واحد فهو من لواحق القياس اذا لاكثر فرع الاقل

والمركب فرع البسيط ونوابه فالقياس المنتج للمطلوب يكون مركبا من مقدمتين لا يزيد ولا ينقص بالاستقراء وقد يحتاج في مقدمته الى كسب حتى ينتهي الى المبادئ البدئية او المسلمات فحينئذ يكون هناك قياسات مرتبة متصلة للمطلوب ويسمى قياسا مركبا وهو قد يكون موصول النتائج بان يصرح بجميع نتائج تلك الانيسة كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ونضم هذه النتيجة الى مقدمة اخرى وهو كل دا بان يقال كل ج ا وكل دا فينتج كل ج د ونجعل هذه النتيجة صغرى كل ج د وكل د فكل ج هـ وقد يكون مفصول النتائج بان لا يصرح بجميع النتائج كقولنا كل ج ب وكل ب ا وكل د فكل ج هـ ووجه التسمية ظاهر اما الاول فلكون النتائج غير مفصلة بالمقدمات واما الثاني فلان النتائج مفصلة عنها ومطوية فيها لاموصولة اعدم ذكرها (ومنه) اى من القياس المركب الخلف (وهو) اى الخلف (ما) اى قياس (يقصد فيه) اى في ذلك القياس زائبات المطلوب) المقصود حصوله (بابطال نقيضه) اى نقيض المطلوب بان يقال نقيضه باطل فحصل المطلوب وانما يسمى هذا القياس بالخلف لثبوت المطلوب فيه من خلفه اى ورائه وهو نقيضه كما يسمى مقابله بالاستفيم لثبوت المطلوب فيه من امامه على وجه الاستقامة وقيل في وجه التسمية انه بؤدى الى الخلف وهو الحال على تقدير عدم حقية المطلوب (ومرجه) اى مرجع هذا القياس (الى اقتراني واستثنائي) هذا دفع دخل مقدر وهو ان القياس منصرف في الاقتراني والاستثنائي واستخراج قياس الخلف يبطل الحصر وجه الدفع ان قياس الخلف ليس قياسا مستقلا بحيث لا يكون له تعلق بالاقتراضي والاستثنائي ليبطل الحصر بل مرجعه الى اقتراني واستثنائي والاول يتركب من متضامين بان يقال كلما لم يثبت المطلوب ثبت نقيضه وهو يمين وكلها ثبت نقيضه ثبت محال وهذا قد يكون بينا وقد يحتاج الى الدليل فينتج كلما لم يثبت المطلوب ثبت المعال والثاني مركب من متصلة لزومية وهى نتيجة ذلك الاقتراني واستثنائي نقيض التالي فينتج نقيض المقدم فيلزم المطلوب بان يقال ان لم يثبت المطلوب ثبت المعال لكن المعال ليس بثابت فينتج ان عدم ثبوت المطلوب ليس بثابت ليلزم ثبوت المطلوب (واما كان الموصول الى التصديق وهو الحجة ثلثة اقسام القياس والاستقراء والتشليل وفرغ المصنف رحمه الله من بيان الاول شرعا في بيان الثاني والثالث وادهم افادتهما اليقين اخرهما عن الاول وقدم الثاني على الثالث لافادته كليا فقال (الاستقراء حجة) اى موصلة الى التصديق (يستدل فيها) اى في هذه الحجة (من حكم الاكثر) اى اكثر الجزئيات (على الكل) اى على كلها والمراد بالاكثر من حيث انه اكثر فلا يرد ان التعريف يصدق على القياس المقسم مع انه لا يفيد الظن كالاستقراء فان الحكم اذا وجد في جميع الجزئيات فقد وجد في اكثرها ضرورة وهذا الاستقراء غير الاستقراء التام الذى يسمى بالقياس المقسم والاستقراء المطلق فدقسوها الى قسمين تام وهوان تتبع الجزئيات بحيث لا يشذ عنها جزء اصلا فيكون حاصرا عقلا للجميع كقولنا الجسم اما فلنكى او عنصري بسيط او مركب وكل منهما متعين لذاته فكل جسم متعين لذاته فيفيد الجزم ويسمى قياسا مقسما ونافضا وهوان تتبع اكثر الجزئيات بان لا يكون حاصرا عقلا وهو يفيد الظن هذا هو المذكور في المتن فلذا قيده

بالاكثر وهذا التعريف اولى من التعريف بالنصف وغيره لعدم المسامحة فيه ولزومها في غيره
 انما هو لكونه تعريفا بالسبب او بالفاية (كما تقول كل حيوان يعرك فكه الاسفل عند البضع
 لان الانسان والفرس والبقر الى غير ذلك) من الضان والمهر وغيرهما (مما تتبعناه) اى تصفحناه
 ووجدناه (كذلك) اى يعرك فكه الاسفل عند المضغ (وهو) اى الاستقراء المهرى بالتعريف
 المذكور (انما يفيد الظن) في ثبوت التعرك لكل افراد الحيوان (لجواز التغلف) اى تغلف
 التعرك ووجود عدم التعرك في بعض الافراد فلا يكون الحكم على الكل ما هو الحكم على الاكثر
 لكن المظنون لاحق بالاعم الاغلب (كما قيل في التمساح) بالكسر وهو حيوان ضخم كالسباعفة
 بالضم وسكون اللام وهو يكون ينيل مصر كذا في القاموس ويقال له بالفارسية نهيك فانه لا يتحرك
 فكه الاسفل عند المضغ (ولا يجب) في الاستقراء (ادعاء المحصر) اى حصر الكلى في جزئياته بان
 يدعى بحسب الظاهر ان جزئياته ما ذكر فقط وان كان له جزئى آخر لم يذكر ولم يستقرأ (كما
 ذهب اليه) اى الى ادعاء المحصر (السيد السند) اى السيد الشريف قدس سره فانه قال في
 حاشية شرح التجريد لا بد في الاستقراء من حصر الكلى في جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك
 الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكلى فان كان ذلك المحصر قطعييا بان يتحقق انه ليس له
 جزئى آخر كان الاستقراء تاما وقياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم في تلك الجزئيات قطعييا
 ايضا افاد ذلك الحكم الجزم بالقضية الكلية وان كان ظنيا افاد الظن بها وان كان ذلك المحصر
 ادعائيا بان يكون ههنا جزئى آخر لم يذكر ولم يستقرأ حاله لكنه ادعى بحسب الظاهر ان جزئياته
 ما ذكر فقط افاد ظنا بالقضية الكلية لان الفرد الواحد يلحق بالاعم الاغلب في غالب الظن ولم
 يفد يقينا لجواز المخالفة انتهى بعبارة (واتباعه) اى اتباع السيد ومنهم الفاضل اللاهورى فانه
 قال وهو تحقيق نفيس يفيد الفرق الجلى بين القياس المقسم والاستقراء النافى والمصنف رحمه الله
 لما لم يرض بهذا المذهب دفعه بقوله (والا) اى وان وجب ادعاء المحصر كما هو مذهب السيد
 (افاد) الاستقراء (الجزم) اى جزم الحكم فانه محيط بجميع جزئياته الادعائية (وان كان) الجزم
 (ادعائيا) قال في الحاشية فطريق الايصال فيه حيثئذ يكون قطعييا فانه اذا سلم جميع مقدماته يلزم
 الجزم بالنتيجة بالضرورة وحيثئذ لا يخرج بقيد اللزوم عن تعريف القياس **كما لا**
 يعنى وليس مدار الفرق بينه وبين القياس على انه يجوز فيه المقدمة الادعائية بخلاف القياس
 فان القياس ايضا يجوز ان يكون مقدماته ادعائية بل كاذبة بديهية لكن اذا سلمت يلزم عنها
 قول آخر فالفرق بينهما ليس الا بان طريق الايصال في القياس قطعى وفى الاستقراء ظنى وهذا
 انما يصح اذا لم يدع المحصر فتدبر انتهى حاصله انه اذا وجب ادعاء المحصر في الاستقراء افاد
 المحصر الجزم فطريق الايصال الى المطلوب في الاستقراء من افادة الجزم يكون قطعييا لاحالة
 لانه اذا سلم جميع مقدماته في صورة ادعاء وجوب المحصر يلزم النتيجة بالضرورة كما في القياس
 فعاله كحال القياس في لزوم النتيجة فلا يخرج بقيد اللزوم عن القياس ولا بد

لاخرجه عينك من قيد آخر والفرق بين الاستقراء والقياس بان الاستقراء يكون مقدماته ادعائية
وفي القياس ليست بادعائية غير صحيح لجواز ان يكون مقدمات القياس ايضا ادعائية بل كاذبة
بديهية لكن متى سلمت يلزم عنها قول آخر واذا بطل هذا الفرق فلا فرق الا بقطعية الايصال في
القياس وظنيت في الاستقراء وهذا الفرق لا يصح الا اذا لم يكن الحصر ادعائيا فظهر انه لا يجب ادعاء
الحصر في الاستقراء هذا هو المطلوب فتأمل (نعم يجب ادعاء الاكثر) اى ادعاء ان الجزئيات المستقرأة
اكثرها والحكم الكلى انما هو باعتبار الاكثر هذا الاشارة الى دفع ما استدلل السيد السند على ادعاء
الحصر في الاستقراء بانه لو لم يدع الحصر لم يتعد الحكم الى الكلى حاصله انه لا يجب ادعاء الحصر
نعم يجب ادعاء الاكثر لان الحكم على اكثر الافراد استقراء يكفى للحكم على الكل على سبيل الظن
(لان الظن تابع للاعم الاغلب) فان الظن هو اعتقاد الجانب الراجح فالعقل ينتقل من حكم الاكثر
الى الحكم على جميع الافراد لان الاعم غالب على الاقل والظن تابع للاعم الاغلب فيتعدى الحكم
من الاكثر الى الكل فان المظنون ان كان جزئيا لم يستقراء فعكسه حكم الاكثر (ولذلك) اى
لكون الظن تابعا للاعم الاغلب (بقى الحكم) الكلى (فى غير التمساح) المنطوق عنه الحكم
(كذلك) اى مثل الاعم الاغلب كليا (وهنا) اى فى الاستقراء (شك وهو) اى الشك (انه) اى
الشان (اذا فرض فى بيت ثلث رجال) زيد وعمر وبكر (واثنان) من تلك الثلاثة مثلا زيد وعمر و
(مسلمان واحد) وهو بكر (كافر لكن لم تعلم باعيانهم) اى لم يعلم اسلام الاثنين المعينين
وكفر الواحد المصين بان يقال ان زيدا وعمر امتنعان بالاسلام وبكر امعيا بالسفر بل يعلم اسلام
اثنين ايها كانا منهم وكفر واحد اى واحد كان منهم (فكل من تراه مظنون الاسلام) اى كل واحد
من الثلاثة تراه ظن انه مسلم (بناء على القاعدة الاغلبية) وهى ان يحكم بعكم الاكثر على الكل
والاكثر هو الاثنان يعكم عليه بالاسلام فيحكم على كل واحد بالاسلام ايضا (وكما تبينت بالاسلام
اثنين منهم) اى من الثلاثة (بان المسلمين هما زيد وعمر و (تبينت بكفر الباقي) بعينه وهو بكر
(بناء على الفرض المذكور) من ان فى البيت ثلاثة اثنان مسلمان واحد كافر فانه يستدعى ان
يكون اسلام اثنين على التعمين مستلزما لكفر الباقي بعينه واليقين بالملزوم مستلزم لليقين
باللازم بعد العلم بعلاقة اللزوم (والظن بالملزوم) وهو اسلام اثنين (يستلزم الظن باللازم)
وهو كفر واحد كما ان يقين الملزوم يستلزم يقينه لان الظن ايضا علم فعاله كمال اليقين وليس
اليقين عينا بالهوى الاعم حتى يلزم التسامع (فيلزم ان يكون كل واحد منهم مظنون الكفر) فان
كل اثنين منهم على التعمين مظنون الاسلام يكون كل واحد واحد منهم مظنون الاسلام بناء على
الاغلب فظن اسلام اثنين معينين يستلزم ظن كفر الباقي المعين (فيكون كل واحد منهم) (مظنون
الكفر وذلك) اى كون كل واحد منهم مظنون الكفر (مناف لما ثبت اولاً) من ان كل واحد
منهم مظنون الاسلام بناء على القاعدة الاغلبية لان الكفر والاسلام يمتنع اجتماعهما حاصل
الشك انه لو تحقق الاستقراء يلزم اجتماع المتنافيين هما الاسلام والكفر فى محل واحد
تحريره انه اذا فرض فى بيت ثلاثة رجال زيد وعمر وبكر واثنان منهم مثلا زيد وعمر و
مسلمان واحد منهم مثلا بكر كافر ولم يعلم باعيانهم فيلزم على تقدير الاستقراء كون كل واحد
منهم مسلما وكافرا لان الاعم الاغلب وهو اسلام اثنين يستلزم الحكم بالاسلام كل واحد منهم بناء

على قاعدة الاغلبية فيكون كل واحد منهم مظنون الاسلام على هذه القاعدة وحال الظن كحال اليقين
واليقين باسلام اثنين منهم على التعيين يستلزم اليقين بكفر الباقي فالظن باسلام اثنين يكون
مستلزما للظن بكفر الباقي فكل اثنين منهم تراه نظن انهما مسلمان فتظن كفر الباقي فاذا ترى مثلاً زيدا
وعمرانظن انهما مسلمان والباقي وهو بكر كافر وهكذا اذا ترى زيدا وبكرانظن انهما مسلمان
والباقي وهو عمر وكافر وهكذا اذا ترى بكر او عمرانظن انهما مسلمان والباقي وهو زيد كافر فيكون
كل واحد من زيد وعمر وبكر مسلماً وكافراً فيجتمع الاسلام والكفر المتنافيان في محل واحد هذا غلط
وقد تقرر ان الملازمة اذا كانت قطعية فالعلم بوضع الملزوم يوجب العلم بوضع اللازم كما ان العلم
برفعه يحصل من العلم برفعه اللازم فاذا فرضنا اننا نعلم قطعا ان اثنين من الثلاثة التي في هذا البيت مسلمان
واحد منها كافر وهم زيد وعمر وهما مسلمان في نفس الامر وليد وهو كافر في الواقع لكنها لا نعلم
باعيانهم بحيث كل من تراه نظن باسلامه فظاهر ان علم اسلام اى شخصين منهم فرضنا ملزوماً قطعاً
يعلم كفر الثالث وهنا شرطيات ثلث يكون معلومة لنا جزئياً بناءً على الفرض وهي ان كان زيد وعمر و
مسلمين كان الوليد كافر وان كان زيد والوليد مسلمين كان عمر وكافراً وان كان عمر والوليد
مسلمين كان زيد كافراً ولما ثبت ان كل واحد منهم مظنون الاسلام بناءً على قاعدة الاغلبية نتحقق ان مقدم
كل من تلك الشرطيات مظنون التحقق فلنا ان نضم كل مقدم ونضمه مع شرطية على هيئة الاستثناء بان
نقول مثلاً ان كان زيد وعمر ومسلمين كان الوليد كافر لكن زيد وعمر ومسلمان ينتج ان الوليد
كافر وهكذا في البواقي فثبت ظن كفر كل واحد منهم بذلك الدليل وهذا يتنافى ما ثبت بقاعدة الاغلبية
وهو ظن اسلام كل واحد هذا غلط (وحل) اى حل الشك وقال في الحاشية هذا الحل لا يحقق الحسنة
المختارة (ان الملزوم لشئ اذا كان امرين) ويلزمهما امر (فلا بد في استلزام ظنه) اى ظن
الملزوم (الظن باللازم) بهذا الملزوم وهو كفر واحد في هذا المقام (ان يظن بان كليهما) اى الامر بين
(معاً) على سبيل الاجتماع (متحقق لا ان يظن بكل واحد واحد بانفراده) من غير اجتماع (والثاني)
اى ظن كل واحد بانفراده (لا يستلزم الاول) وهو ظن الامر بين معاً (والمتحقق فيما نحن فيه) اى في
الفرض المذكور (هو الثاني) اى ظن كل واحد واحد بانفراده ولا يستلزم ظنه الظن باللازم (فلا
محذور) ولا اشكال (فتفكر) حاصل ان ظن الاثنين على نحوين احدهما ان يظن كل واحد واحد بانفراده
بالاسلام مع قطع النظر عن الآخر والثاني ان يظن كليهما معاً على سبيل الانفراد بالاسلام بانه اذا
يرى اثنين مجتمعين يظن انهما مسلمان والملزوم هو هذا الادراك والمتحقق في الفرض المذكور
هو الاول فان القاعدة الاغلبية تقتضى ظن اسلام كل واحد على سبيل البدلية وهو المراد بقول بانفراده
وهو لا يستلزم تحقق ظن اسلام اثنين على سبيل الاجتماع وهذا ما هو الملزوم وهو ليس
بمتحقق وما هو الملزوم ليس بمتحقق وما هو متحقق ليس بملزوم فلا يستلزم ان يكون كل واحد واحد
مظنون الكفر لعدم تحقق ملزومه فلا خاف انك تعلم ان هذا الجواب انها يكون لو قرر السوءال
بان الظن بالاثنين يستلزم الظن بكل واحد واحد بناءً على الاغلبية واذا كان كل واحد واحد مظنون
الاسلام كان الاثنين ايضاً مظنون الاسلام فظن ذلك الاثنين مسلمين يستلزم الظن بكفر الباقي واما
ان قرر بان اسلام كل واحد يستلزم اسلام اثنين لانه الاغلب فلما استلزم اسلام اثنين اسلام
كل واحد كذلك يستلزم كفر الباقي فالملزوم وهو الاغلب لا الاثنان اللذان يتضمنهما

اسلام كل واحد واحد ولا شك في ان الظن بين الاثنين على سبيل الاجتماع فتعقق الملزوم فيستلزم
ظنه الظن باللازم فيلزم المعذور ولا يتوجه الحل المذكور فافهم (اقول يرد عليه) اى على هذا الحل
(ان وجود الثالث) وهو تعقق الاثنين على سبيل الاجتماع (لازم لوجود الاثنين) فانه اذا وجد اثنان
وجد مجموعهما فالاول وهو ظن الاثنين معا متعقق (كالثاني) اى كمتعقق الثاني وهو ظن كل واحد واحد
على الانفراد فتعقق الملزوم فيستلزم تعقق اللازم حاصل اثبات مقدمة ممنوعة وهى تعقق الملزوم
بانه اذا تعقق كل واحد واحد على انفراده تعقق الاثنان معا ايضا اذ هو الوجدان فعينك بظن بان
كليهما معا متعقق لان الاثنية هى اجتماع الوجدتين وتعقق الظن بان كليهما متعقق ملزوم فيستلزم
الظن باللازم البتة فيلزم المعذور (فان قلت تعقق كل واحد واحد بانفراده لا يستلزم تعقق
الوجدتين على سبيل الاجتماع لجواز ان يكون احدهما متحققا امس والاخر اليوم قلت وان لم
يجتمعا باعتبار وجود احدهما فى الامس والاخر فى اليوم لسكنهما اذا وجد ابعد وجودهما يتحققان
معا فى الفد وهذا القدر يكفى فى المطلوب فاذا تعقق الملزوم افروض يلزم المعذور ولا شك
فى تحققه حينئذ واستلزامه اللازم فيلزم المعذور وهو المطلوب (وفيه نظر فان قاعدة الاغلبية تقتضى
ظن اسلام كل واحد واحد على سبيل البدلية كما هو الظاهر ولعل مراد القائل بقوله بانفراده يكون
هذا وهو لا يستلزم تعقق ظن اسلام اثنين على سبيل الاجتماع لان الكلام فى وجود الاثنين معا
وتعقق ظن كل واحد واحد على سبيل البدلية والانتشار لا يستلزم تعقق الظنين المتعلقين بالاثنين
المعينيين معا حتى يقال ان تحققهما يستلزم تحقق امر ثالث وهو مجموعهما اذ تعقق الامرين وهذا المنهج
لا يستلزم تحقق امر ثالث كما يشهد به الوجدان السليم فما اورد المصنف رحمه الله ليس بوارد
فافهم (فان قلت المتعقق من الثالث) اى الثالث المتعقق (ههنا ما بين احاده انتشار بان يلاحظ
واحدا واحدا والمستلزم هو ملاحظة الاحاد معا) حاصل انا سلمنا لزوم وجود الثالث لوجود الاثنين
لكن لانسلم ان هذا الاثنين ملزوم فان الملزوم هو تعقق الاثنين الذين ليس بين احاده انتشار
والمتعقق ههنا هو ما بين احاده انتشار فوجود هذا الثالث لا يجدى نفعا ولا يتكرر وجود الثالث
مطلقا بل الانكار انها هو لوجود ثالث ملزوم مستلزم ظنه الظن باللازم وهو ملاحظة الاحاد معا
فهو ليس به جود (قلت ملزوم اليقين هو اليقين بالثالث) اى المجموع (مطلقا) سواء كان
بين احاده انتشار اولا (فكلا القسمين) الظن واليقين (ملزوم) حاصل ان فى صورة اليقين
يعكم ملزومية الاثنين المتيقنين سواء كان بين احاده انتشار اولا وكذلك يعكم فى الظن ايضا
بملزومية الاثنين المظنونين سواء كان بين احاده انتشار اولا ولا فرق بينهما حتى يعكم فى احدهما
بملزومية ما ليس بين احاده انتشار وفى الآخر بالاعم فالفرق نعمكم بالضرورة حاكمة بان وجود
الاثنين مطلقا يستلزم كفر الباقي ففى الاستلزام اليقين والظن سواء لانفاى القسمين فى اللزوم
سواء كان بين احاده انتشار اولا كما لا يخفى (الا ان يقال) فى الفرق بين صورتى اليقين والظن
انه (لا تفاوت فى صورتى ملزوم اليقين بعدم الموجب للانتشار) اى انتشار الطبع والعقل
(وانما التفاوت) بين الصورتين فى اليقين (بالاعتبار) بان يعتبر فى احدهما الاجتماع وفى الآخر
الانتشار وهذا لا يوجب التفاوت فى الاستلزام فكلا الصورتين فى اليقين مستلزم (واما ما نحن
فيه) اى كلامنا ههنا فيه وهو ملزوم الظن (فبخلاف ذلك) اى خلاف اليقين فاستلزامه مخالف

لاستلزام ملزوم اليقين لتحقيق التفاوت في صورتى ملزوم الظن واليقين فان الطبع لا يحكم في الظن بالاستلزام في صورة الانتشار بخلاف اليقين فلا يقاس الظن على اليقين ولعل حاصل ان الضرورة حاكمة بانه كلما ثبتت باسلام اثنين على اى نحو كان بالاجتماع او بالانتشار ثبتت بكفر الباقي فان موجب يقين كفره انما هو يقين اسلام اثنين مطلقا لا امر آخر فيحصل يقين كفر الباقي سواء كان يقين اسلام اثنين على سبيل الاجتماع او على سبيل الانتشار وليس كذلك في الظن فان الظن باسلام اثنين مطلقا لا موجب الظن بكفر الباقي فان الطبع في صورة ظن اسلام الاثنين على سبيل الانتشار لا يحكم بالاستلزام اذ ليس في قوة اليقين والكلام هنا في الظن فالقياس على اليقين قياس مع الفارق فلا يتم الجواب على هذا الفرق وقيل في بعض الشروح حاصله ان الاغلبية فاضية بان يكون كل واحد منهم على سبيل الانتشار والانفراد مطمون الاسلام وليس ههنا شيء يقتضى ثبوت كل على سبيل الانتشار فاليقين بالثالث على اى نحو تحقق مستلزم بخلاف الظن فان تحقق الثالث فيه بان يكون في احاده انتشار لا يستلزم الظن بكفر الباقي بل يوجب الظن باسلامه لان الاغلبية موجبة لظن اسلام الجميع على سبيل الانتشار (فدامل) لعل اشارة الى خفاء الفرق ودقته والله تعالى اعلم (ولما فرغ من بيان القسم الثانى من الحجة وهو الاستقراء شرع في بيان القسم الثالث وهو التمثيل فقال (التمثيل استدلال بجزئى على جزئى لامر مشترك بينهما) يعنى يستدل فيه بان الحكم ثابت لامر بعلة وينتقل ذلك الحكم الى امر آخر بوجودان تلك العلة الموجبة لذلك الحكم فيه كما يستدل بحدوث البيت الجزئى على حدوث العالم لعمى مشترك بينهما وهو التاليف لكونه علة لحدوث البيت بان يقال البيت مؤلف وكل مؤلف حادث فاليست حادث وهذا التاليف يوجد في العالم فيكون حادثا ايضا فهذا الاعتبار يكون البيت اصلا والعالم في هذا الحكم فرعاً فحقيقة التمثيل معلومات تصديقية بفيد اثبات حكم في جزئى لثبوته في الآخر لامر مشترك بينهما والحدول عن التعريف المشهور وهو اثبات الحكم في جزئى لثبوته في جزئى آخر بمعنى مشترك بينهما للاحتراز عن التسامح لكونه تعريفاً بالاثار المترتب عليه (والفقاء يسومونه) اى يسومون التمثيل (قياساً) فالقياس الذى هو الاصل الرابع في الاصول هو هذا التمثيل لاغير (والاول) اى المقيس عليه (يسمى اصلاً) لكونه محتاجاً اليه (والثاني) اى المقيس يسمى (فرعاً) لكونه محتاجاً (والمشترك بينهما يسمى علة) لثبوت الحكم فيها بواسطة ذلك المشترك (جامعة) لجمعهما الاصل والفرع في الحكم والمنكلمون يسومونه استدلالاً بالشاهد على الغائب والفرع غائب والاصل شاهد ولما لم يكن عليه الامر المشترك ضرورية فلا بد من اثباتها فقال (ولاثبات العلية) الجامعة اى كون الوصف الجامع علة لحكم جزئى ليس بضرورى فلا بد من اثباته من طريق فلاثباته (طريق) اى طرق كثيرة مذكورة في كتب اصول الفقه منها النص ومنها الاجماع كاجماعهم على ان الصفر علة لثبوت الولاية عليه في المال ومنها المناسبة وهى كون الوصف بحيث يكون ترتيب الحكم عليه متضمناً لطلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضرراً بحسب الطب (والعمدة) اى الاعلى في طريق التمثيل طريقان الاول (الدوران ويعبر عنه) اى عن الدوران (بالطرد والعكس) للاطراد والانعكاس فيه (وهو) اى الدوران (الاقتران وجوداً وعدمياً) اى اقتران الشيء بغيره وجوداً

وعندما اى كلما وجد المشترك وجد الحكم وكلما انتفى لم يوجد وينتفى الحكم عند انتفائه كالنحرىم
مع السكر في الخمر فالخمر حرام مادام مسكرا واذا زال بصيرورته خلازال حكم الحرمة عنه (قالوا
الدور ان آية) اى علامة (كون المدار) اى الشئ الذى يصلح للعلية كالتالىف (علة للدائر)
اى الحكم كالحديث فيه اشارة الى ان الدوران لا يفيد اليقين للعلة بل علامة لها لكون المدار علة
مالم يظهر امر آخر دال على عدم كونه جزأها فان الجزء الآخر من العلة كذلك وكذا الشرط
المساوى للمشروط مع انها ليسا بعلة فاندفع ما قبل من انه لابد من صلاحية المدار للتأثير
والعلية والا فانتقض بالمعلول المساوى والعلة والمشروط المساوى بشرط والامر بالمقارن
الملازم للعلة وجه الدفع ظاهر بادنى تأمل فتأمل (و) الثانى (الترديد ويسمى هذا) اى الترديد
(بالسهر) بكسر السين والباء الموحدة امتحان غور المجرى وغيره كذا فى القاموس والمناسبة
بين هذا المعنى اللغوى والاصطلاحى ظاهر اذ ابطال علية البعض لابد فيها من النظر الدقيق
العميق (و) يسمى (بالنقسيم) لان الاوصاف المتعينة المحتملة للعلية اقسام عقلية (وهو)
اى الترديد (تتبع الاوصاف) للاصل وتفحصها (وابطال بعضها) اى بعض الاوصاف (لتعيين
الباقى) من هذه الاوصاف للعلية ولا بد ههنا من بيان الحصر فى الاوصاف المذكورة
المتعينة وابطال علية البعض لتعيين الباقى منها للعلية كما يقال ان علة الحدوث فى البيت اما
الامكان او التالىف او الوجود لكن الامكان ليس بعلة لوجوده فى القدماء كالعقول المجردة
القديمة وكذا الوجود لتعقده فى الجميع الواجب والممكن والقديم والحادث واذا بطل علية الوصفين
المذكورين من الثلاثة تعين الباقى منها وهو التالىف للعلية (وهو) اى التمثيل (يفيد الظن
لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا للعلية او خصوصية الفرع مانعا والعلم بانتفاءهما
صعب (والتفصيل فى اصول الفقه) ان شئت فارجع الى كتبها والتوضيح ههنا ليس له دخل
فى حل مطلق المتن ولا مفيد لامر ضرورى فيه فايراد ما ليس منه غير مناسب فلذا تركناها (ولما
فرغ من تقسيم القياس باعتبار الصورة الى الاقترانى والاستثنائى والافترانى الحملى والشرطى
فشرع فى التقسيم باعتبار المادة فقال (الصناعات) اى العلوم التصديقية (خمس) يعنى القضايا
التي يتألف منها المحجة على خمسة اقسام (الاول البرهان وهو) اى البرهان (القياس البينى
المقدمات) اى المقدمات التي يتألف منها القياس البرهانى يكون كلها يقينية (وتلك المقدمات عقلية) اى
ماخوذة من العقل ولا يحتاج الى السماع كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب (او
نقلية) اى ماخوذة من النقل بان يكون للسمع دخل فيها كما يقال نارك المأمور عاص لقوله تعالى
انصصت امرى وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد
يكون بعضها عقلية وبعضها نقلية كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية (فان النقل قد يفيد القطع) اشارة
الى رد ما قال المعتزلة وجمهور الاشاعرة من عدم افادة النقل القطع لانها يتوقف على العلم بوضع
الالفاظ للمعاني والعلم بارادة هذه المعانى وعدم النقل الى معان آخر وعدم النجوز فى الكلام
وعدم المعارض العقلى اذ عند وجوده يؤول النقل الضرورى عن الظاهر لتقدم العقل على النقل
كما فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيره فاحصل الرد ان النقل قد يفيد القطع لان

بعض الاوضاع معلوم بالتواتر بحيث لا مساع للشك فيها او العلم بآادة المتكلم يحصل بالقرائن
او بالنقل المتواتر واحتمال المعارض العقلي احتمالا عقليا بدون تحققة لاينا في القطع بدلول النقل
(نعم النقل الصرف ليس كذلك) يعنى النقل الذى لا يكون مستندا من العقل ومستندا اليه لا يقيد
القطع اذ لو كان مفيدا يلزم الدور والتسلسل فان العلم بصدق بدلول النقل موقوف على
العلم بصدق الخبر كالرسول صلى الله عليه وسلم وصدقته ان كان مستفادا من النقل ايضا
دون العقل فان كان مستفادا من هذا النقل الموقوف او نقل آخر فعلى الاول يلزم الدور
وعلى الثانى يلزم التسلسل وان كان مستفادا من العقل فام يكن نقلا صرفا بل كان مستفادا
من العقل فلم يقد النقل الصرف وهو المطلوب (واليقين هو الاعتقاد) اى الازمان (الجازم)
اى القاطع لاحتمال الغير (المطابق) اى الموافق (للمواقع) غير مخالف له (الثابت) اى الغير
الزائل بازالة المشكك فبالقيد الاول يخرج الظن لانه وان كان اعتقادا للجانب الراجع لكنه
غير جازم لاحتمال المرجوح وبالقيد الثانى يخرج الجهل المركب لانه وان كان اعتقادا جازما
لكنه غير موافق للمواقع بل هو خلافه وبالقيد الثالث يخرج التقليد لانه وان كان اعتقادا
جازما موافقا للمواقع لكنه ليس بثابت بل يزول بازالة المشكك (واصولها) اى مبادئ
البرهان وتانيث الضمير باعتبار المقدمات وهى ستة ضرورية الاول منها (الاوليات
وهى) اى الاوليات (ما يجرى العقل فيها بمجرد تصور الطرفين) سواء كان تصورهما
(بدنييا او نظريا) او احدهما بدنييا والاخر نظريا لكن بمجرد تصورهما يكون كافيا فى جزم
العقل بالنسبة بينهما بالايجاب والسلب كقولنا الشكل اعظم من الجزء والممكن محتاج الى المرجح
(وتفاوت) الاوليات (جلاء) اى ظهورا (وغفاء) بتفاوت اطرافها فبعضها يكون جليا بحيث لا يحتاج
الى بينة وبعضها يكون خفيا محتاجا الى البينة (وبدنية البدنيى) اى كون البدنيى بدنييا (كعلم
العلم) اى العلم المتعلق بالعلم (منها) اى من الاوليات قال فى الحاشية اختلف فيه فقيل بدنيى
وقد قيل كسبى وكذلك فى علم العلم والحق هو الاول والاچار ان يعلم احدهما الجفر والجامع ولا
يعلم العلم بهما وهو سفسطة بالضرورة انتهى (عاصله ان الحق كون علم العلم من الاوليات ومن
علم شيئا علم علمه بالضرورة والا اى وان لم يكن من الاوليات ولا يستلزم العلم بالشئ العلم
بذلك العلم جاز ان يكون احدهما عالما بالجفر والجامع ولا يعلم علمه بماعلمه من الجفر والجامع لكن ذلك
ضرورى البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه به قال شارح المواقف الجفر والجامع كتابان
لعلى ابن ابي طالب عليه السلام قد ذكر فيها على طريقة علم الحروف الحوادث التى تحدث
الى انقراض العالم وكانت الائمة من اولاده يعرفونها ويعلمون بهما وفى كتاب قبول العهد الذى
كتبه على ابن موسى الرضا عليه السلام الى المامون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرف اباؤك
فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامع يدلان على انه لا يتم ولمشائخ المغاربة نصيب من علم
الحروف ينسبون فيه الى اهل البيت ورايت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك
مصر وسمعت انه مستخرج من ذبلك الكتابين انتهى لا يفتى عليك ان النزاع بان بداهة البدنيى
من الاوليات مطلقا ليس بصواب اذ لو كان كذلك لما وقع النزاع فيه مع انهم نازعوا فيه كما فى
بدية الوجود والقريب من الصواب ان بدية البدنيى فى بعض المواضع من الاوليات وفى بعضها

ليس كذلك (وهو) أي كون بدنية البديهي كعلم العلم منها (الحق) هذا صريح إذا كان الحكم جزئيا كما عرفت وأن كان كليا ففي حيز الخفاء وأما علم العلم فلا شك في كونه من الاولات فانه إذا علم احد شيئا علم العلم بالضرورة فتأمل (والثاني) منها (الفطريات وهي) أي الفطريات (ما يفتقر الى وسط لا يغيب عن الذهن) فالفطريات هي فضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور الطرفين بل بوسط يتصوره الذهن عند تصورهما كما في قولنا الاربعة زوج فان العقل يجزم بان الاربعة زوج لا بمجرد تصور طرفيها بل بتصور وسط عند تصورهما وهو الانقسام بمتساويين فالعقل إذا تصور الزوج والاربعة تصور الانقسام بمتساويين ايضا (ونسى) أي الفطريات (فضايا قياساتها) أي قياسات هذه القضايا (معها) أي مع ذلك القضايا بحيث يكون تصورات اطرافها مع تصور الوسط ملازمة لقياس بوجب الحكم بينهما في الاربعة زوج قضية عند تصور طرفيها بصير الوسط متصورا وهو منقسمة بمتساويين فحصل منها القياس وهو ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين فهو زوج فالاربعة زوج في القياس حاصل من تصور الطرفين والوسط والوسط متصور عند تصورهما لا يغيب عن الذهن فيكون القياس معها (والثالث المشاهدات وهي القضايا التي) لا يجزم العقل بها بمجرد تصور الطرفين بل (يحكم العقل بها بواسطة إحدى الحواس) وهي على نوعين حسيات ووجدانيات لان حكم العقل بها (أما بحس ظاهر) أي يحكم العقل بها بشاهد من إحدى الحواس الخمسة الظاهرة وهي البصر والسمع واللمس والشم والذوق والشم مثل عكنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار عارة (وهي) أي المشاهدات بحس ظاهر (الحسيات) ويسمى محسوسات والقياس عنها بان يقال بعض هذا الشيء مبصر لانه مكنون وكل مكنون مبصر فهذا الشيء مبصر (أو بحس باطن) أي يحكم العقل بها بأحدى الحواس الخمسة الباطنة وهي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمدرسة كالحكم بان لنا جوعا وعطشا وفرحا وغضبا والقياس ههنا بان يقال لتناضع لان لنا جوعا وعطشا وكل من له جوع وعطش فله ضعف قلنا ضعف (وهي) أي المشاهدات بحس باطنى (الوجدانيات) وتسمى قضايا اعتبارية ايضا (ومنها) أي من الوجدانيات أو المشاهدات (الوهميات في المحسوسات) أي ما يحكم الوهم في المحسوس ويجهده الوهم بواسطة الحس الظاهر كما يحكم الوهم في الشاة بان الذئب مهر وب عنه والولد معطوف عليه (وما نجهده من انفسنا) لا بالاثنا كالسمع والبصر وغيرهما عطف على الوهميات أي من المشاهدات أو الوجدانيات ما نجهده من انفسنا لا بواسطة الحس الظاهر كعلمنا بان لنا جوعا وعطشا وشعورنا باننا بافعال ذواتنا وهي التي يحكم بها ذوق العقل السليم والوجدان يعم ذوق العقل والحس الباطن ومنها ما تجهده الصوفية والاشراقية (فان قيل ان الوهم قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ يدرك بها المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات والحس الباطن لا يدرك الامور الجزئية المجردة بل يدركها النفس فتواجه عنها من الوجدانيات التي هي من الفضايا التي يدرك بواسطة الحس الباطن قلنا المراد من الحس الباطن ههنا اعم من ان يكون القوى المشهورة او غيرها فحينئذ يصح ادخاله في الوجدانيات والبعض جعلها قسما على عدة وقيل الحس بحس غير الوهم وقالوا ما يكون بواسطة فيه الحس فقط ان كان هذا الحس الوهم فهي الوهميات وان كان حسا آخر فهي المشاهدات (ولما اختلف في ان الحس هل يفيد حكما أم لا

وعلى تقدير الافادة يفيد حكما كليا او جزئيا فاراد المصنف ان يبين ما هو الحق عنده فقال (والحق ان الحس لا يفيد الاحكاما جزئيا) لما تقرر عندهم من ان الحواس لا ينطبع فيها الاصور الجزئية المادية ولا يتعلق بجمعها لعدم الاطاعة والانحصار فلا يفيد حكما كليا (والمنكرون لافادته) اى افادة الحس حكما (صم) لا يسمعون الحق (وعسى) اى لا يبصرون الحق والذين ينكرون افادة الحس حكما قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما في القضايا الكلية او في الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطلان اما الاول فظاهر لان الحس لا يدرك الا هذا النار وتلك النار لاجميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلية فلا يعطى حكما كليا على جميع افرادها (وفد ذهب المعققون الى ان الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج في احد الازمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمه الوجود في الخارج ايضا ولا شك انه لا يتعلق للحس بالافراد المتوهمه البتة فالحس لا يعطى حكما كليا اصلا لاحقيقها ولا غار جيا فلا يتصور حكمه في الكليات قطعا واما الثانى فلان حكم الحس في الجزئيات بقلط كثيرا كما اذا نرى الصغير كبيرا كالنار الموقدة في الظلمة والعنبه في الباء ترى كالا جابية ونرى المعدوم موجودا كالسراب وغير ذلك من الاشياء الكثيرة واذا كان كذلك فعلمه في اى جزئى كان في معرض القلط فلا يكون مقبولا معتبرا والحق ان الحس لا يفيد الا جزئيات كما في قولك هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة ولعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلى من المبدء الفياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما يؤدى الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا ان العقل مميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطا والتفصيل كما حققه في شرح المواقف فان شئت فارجع اليه (والرابع الحدسيات وهى) اى الحدسيات (سنوح المبادئ البرتية دفعة) اى سنوحها وحصولها في الذهن على الترتيب بدون حركة فكرية من المطالب الى المبادئ وبالعكس فانتهاء الحركة الثانية لازم للحس سواء وجد الحركة الاولى اولا فالحدسيات قضايا يحكم بها العقل بواسطة حدس من النفس بشاهدة القرائن مفيد العلم بالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لاختلاف الهيئات الشكلية بسبب قرابه وبعده عن الشمس فاذا شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكيلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه عن الشمس حدسنا فيه ان نوره مستفاد من نورها (ولا يجب المشاهدة) في الحدسيات (فضلا عن تكرارها) اى تكرار المشاهدة يعنى لما لم يجب المشاهدة نفسها فكيف يجب تكرارها (كما قيل) القائل السيد الشريف فانه قال في شرح المواقف انه لا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدات ومقارنة القياس الحفى كما في التجريبات والفرق بينهما ان السبب في التجريبات معلوم السببية مجهول الماهية فلذا كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا كثيرا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن بها اقبسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها فرده المصنف رحمه الله بقوله (فان المطالب العقلية) وهى التى لا استمداد فيها ولا في مبادئها من الحس اصلا (فد تكون) اى هذه المطالب (حدسية) يحصل بالحدس سنوح مبادئها للنفس دفعة بل النظريات كلها سواء كانت عقلية او حسية كلها حدسية

عند حصول القوة القدسية ولا مشاهدة في العقليات فتمام عدم وجوب المشاهدة في الحسنيات فضلا عن تكرارها هذا هو المطلوب (فان قلت حيث لا يبقى الفرق بين الحسنيات والفطريات لان مبادئ المطلوب على هذا التقدير تكون لازمة فيهما) قلت الفرق بينهما ان المبادئ في الفطريات لازمة للمطالب بحيث لا تنقيب عن الذهن عند تصور الطالب وقصد تحصيلها بخلاف الحسنيات فانها تنقيب عن تصور مطالبها عند قصد التحصيل ولا يحصل الا بعد الحركة الفكرية كما فيهن لا يكون تلك الطالب حدية بالنسبة اليه فلا لزوم بينهما (و) الخامس (التجربيات) وهي قضايا يحكم العقل بسبب مشاهدات متكررة مع انضمام قياس خفي وهو انه لو كان اتفاقا لما كان دائما او كثيرا واذا كان كذلك لابد ان يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود السبب قطعاً وذلك مثل حكمنا بان شرب السقونيا مسهل (ولابد) في التجربيات (من تكرار فعل) بفعل الانسان (حتى يحصل الجزم) بالمطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء يتناوله او اعطائه غير مرة بعد اخرى لم يحكم بانه علة للاسهال مثلا او عدم بخلاف الحس فانه لا يتوقف على ذلك وهذا هو الفرق بين الحسنيات والتجربيات (وقد نازع بعضهم) اى بعض المنطقيين (في كونها) اى كون التجربيات (من اليقينيات كالحسنيات) اى كما نازع في كون الحسنيات من اليقينيات كذلك نازع في كون التجربيات منها فجعل كثير من العلماء التجربيات من قبيل الظنيات وقالوا ان وقوع شئ على نهج واحد مرة بعد اخرى لا يقتضى الجزم بحيث لا يزول مثلاً ترتب الاسهال على شرب السقونيا مرة بعد اخرى لا يقتضى الجزم بكونه مسهلاً بالذات لجواز ان يكون لخصوصية مادة الشاربين الذين وقع منهم التجربة دخل في ترتب الاسهال او لخصوصية اوقات شربهم مدخل فيه فلا يترتب في غيرهم او غير اوقات شربهم اوقات السبب فيه على انه اذا قيل بالفاعل المختار فعدم الجزم ظاهر لجواز ان يكون الفاعل المختار يخلق ذلك الاثر عند ذلك الشئ من غير ان يكون لذلك الشئ تأثير فيه وكذا جعل الحسنيات ايضا من الظنيات لجواز ان يكون سنوح المبادئ على خلاف الواقع (و) السادس (المتواترات وهي) اى المتواترات (اخبار جماعة يجعل العقل نواطئهم على الكذب) فالمتواترات قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات من جماعة الشاهدين الذين يكون اتفاقهم على الكذب عند العقل محالات فاوت الاماكن والبلدان كالحكم بوجود مكة وبفداد وحصول اليقين منه يتوقف على امرين التواطؤ واستناد الخبر الى الحس (وتعيين العدد ليس بشرط) يعنى في التواتر تعيين عدد المخبرين الذين يحصل باخبارهم اليقين ليس بشرط كما يشترط البعض من كونهم خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين وغير ذلك لحصول العلم بالمتواتر من غير عدد معين (بل الضابطة) في المتواتر لحصول العلم (بمبلغ يفيد اليقين) اى بلغ عدد المخبرين الى حد يحصل به اليقين وهو يختلف باختلاف الحوادث واختلاف احوال المخبرين (نعم يجب الانتهاء الى الحس) اى المخبرون ينتهون الى حس ما خبروا به فيكون الحاصل من التواتر علماً جزئياً فلذا لا يكون له دخل في مسائل العلوم لانها قضايا كلية (فان قلت قد يكون التواتر في حكم كلى نحو قوله عليه السلام من كذب على معتمد فليتبوء مقعده من النار) قلت المراد ان المتواتر يبلغ آخر الى من قال في نفسه بلا نقل او معه وكل ذلك بالحس فينتهى الى الحس (ومساواة الطرفين الوسط)

يعنى يجب ان تكون في المتواتر مساواة عدد المخبر بن الذين اخبروا الخبر لاحد ابتداء المخبر بن الذين وصل لهم هذا الخبر منهم بحيث لا يتفاوت واحد في الخبر في الوصول الى مبالغ لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب والالتم يكن متواترا بل يكون مشهور ففي المتواتر لابد من ثلثة امور الاول حصول اليقين وزوال الاحتمال باى عدد كان والثاني انتهاء الخبر الى المعسوس والثالث ان يكون كل من المخبر بن الاولين مساويا للاخرين من غير تفاوت في زمان والا كان مشهور او التفصيل في كتب اصول الفقه (وهذه الثلثة) اى الحسنيات والتجربيات والمتواترات (لا تنتهض) اى لا يكون (حجة على الغير) بحيث نسكته ونلزمه (الابعد المشارقة) يعنى اذا كان الغير شريكا في الحس والتجربة والتواتر فيكون حجة عليه ايضا فلا يشنع على جاحد منكسر غير مشارك (وعصر المقاطع) اى المبادئ الاولى التى ينتهى اليها العلوم السكسية وبغير القطع (بعضهم) وهو الامام الرازى (في البديهيات) التى يحصل بلاسبب كنظر العقل والتجربة مثلا (والمشاهدات) مطلقا فانه قال ان مبادئ البرهان محصورة في القسمين البديهيات والمشاهدات (وله) اى لو انا الحصر (وجه ما) وهو ان الفطريات تندرج في البديهيات فان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين كان تصورهما كافيا في الحكم بهما ولم يقتصر العقل الى الغير سوى تصورهما والتواترات والحسنيات يندرج كل منهما في الحسنيات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرار فانهم زعموا في الحسنيات انها تحتاج الى تكرار المشاهدة ايضا (وقيل المقاطع) اى المقدمات التى ينتهى اليها البحث (محصورة في البديهيات والظنيات) المسماة عند الحصر كاستحالة الدور والتسلسل وغير ذلك (ولما فرغ عن اقسام البرهان باعتبار الطرفين شرع في بيان القسمة باعتبار خال الوسط فقال (ثم الحد الاوسط في البرهان ان كان) اى الاوسط مع كونه علة للتصديق بالحكم المطلوب في الذهن (علة للحكم في الواقع) اى لثبوت الاكبر للاصغر في الخارج (فالبرهان لى) لافادته اللمية اعنى علية الحكم على الاطلاق فهو علة متعفن الاغلاط وكل متعفن الاغلاط فهو محموم (والا) اى وان لم يكن الاوسط علة للحكم في الواقع بل في الفهم فقط (فانى) اى فالبرهان اى لافادته الانية اعنى الثبوت في العقل لا العلية في الوجود فهو علة محموم وكل محموم متعفن الاغلاط (سواء كان الاوسط) في البرهان الانى (معلولا) لوجود الحكم في الخارج (ويسمى) هذا القسم من البرهان الانى (دليلا) ومثاله مامر فان الحمى فيه معلول لتعفن الاغلاط (اولا) اى لا يكون الاوسط معلولا لوجود الحكم في الخارج بان يكون كل منهما معلول علة واحدة كقولنا هذا الحمى يشتد غبا فهو محرقه فالاستناد غبا ليس معلولا للاحراق بل كلاهما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج العروق اولم يكن هناك علية اصلا بل يكون احدهما مضافا للاخر كقولنا هذا الشخص اب وكل اب فله ابن (والاستدلال بوجود المعلول لشيء على ان له علة تامة كقولنا كل جسم مؤلف من الهوى والصورة ولكل مؤلف مؤلف لى) خبر الاستدلال هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لى وبالمعلول على العلة برهان انى والاستدلال بوجود المعلول على ان له علة ما من قبيل الثاني فيضير انيا لاهيا حاصل الدفع ان معلولية الاوسط للاكبر وان كانت متحققة في المثال المذكور لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر وكل ما هذا شأنه فهو برهان لى (ولما كان الحق عند المص رحمه الله هذا فيبين ما لابد في اللمى

بحيث يندفع التوهم رأسا فقال (وهو) أى كون هذا الاستدلال لهما (الحق) فإن المعتبر فى البرهان اللامى عليه الاوسط اثبتت الاكبر للاصغر) وهو يوجد فى الاستدلال (لا لثبوت) أى ثبوت الاكبر فى نفسه يعنى لا يعتبر كون الاوسط علة لثبوت الاكبر (فى نفسه) فى الواقع فعدمه لا يضر كونه لهما (وبينهما) أى بين ثبوت الاكبر للاصغر وثبوت نفسه (بكون بعيد) أى فرق ظاهر فإن الاول يكون فيه الثبوت الرابطى وهو مغاير لثبوت الشئ فى نفسه بلا خفاء فإن الاوسط فى المثال المذكور هو المؤلف بالفتح علة لثبوت المؤلف بالكسر لكل جسم وان كان معلولا لنفس المؤلف فهطلق المعلولية لا يقتضى ان يكون برهانا انما بل لا بد فيه من كونه معلولا لثبوت الاكبر للاصغر وهو مقصود فيها نحن فيه (قيل ان المثال غير مطابق للمثال فان الاكبر هو له مؤلف لا مؤلف لعدم صحة الحمل والعلة للمؤلف انما هو المؤلف لانه المؤلف فلا يكون الاكبر علة للاوسط ولا هو معلولا له والمقصود العلوية والمعلولية بينهما مثال ما كان الاوسط معلولا للاكبر لكنه يكون علة لوجود الاكبر فى الاصغر وهو زيد انسان وكل انسان حيوان فان الحيوان محمول على الانسان ثم على زيد واعتبر عنه البعض بان فيه مسامحة حيث اراد بالاكبر جزء الاكبر والحق ان الاكبر انما هو المؤلف بالكسر والوسط هو المؤلف بالفتح والحكم المتعدى بعلى المتكرر الى الاصغر هو الحكم على النصوص التى ثبوتها للاوسط أى بزيادة اللام فالنتيجة لكل جسم مؤلف وتكرار الحد الاوسط بلا زيادة ونقصان ليس مبرهنا عليه بل تكراره بزيادة كما فى المثال المذكور او بنقصان كما فى القياس المساواة لا يخل بالانتاج فانهم (وهنا) أى فى مقام تقسيم البرهان (شك وهو) أى الشك (ان الشيخ) ابا على ابن سينا (ذهب الى ان العلم اليقيني فيما له سبب) أى شئ ذى سبب (لا يحصل) أى هذا العلم (الامن جهة السبب) أى من جهة العلم بسببه (وما ليس له) أى الشئ الذى ليس له سبب (اما ان يكون) أى ذلك الشئ (بيننا) ظاهرا (بنفسه) أى بذاته كثبوت الذات والذاتى للذات فانهم لا يعللان ولا يكونان بحيث يجعلهما جاعل (او ما يوسا عن بيانها بوجه يقينى) قياسى أى بالنظر والاستدلال اذ ليس له سبب يعلم به (وهل هذا) أى ليس حصر العلم اليقيني فيما له سبب بذلك السبب وفيما هو بين بنفسه (الاهام قصر برهان الان) وانهدام دأره حاصل الشك ان الشيخ يناقض نفسه فانه حصر اولافى فصل البرهان البرهان فى اللام والان وهذا يدل على انها مفيد ان اليقين والقطع وقال ثانيا فى فصل البيان من الشفاء ان العلم اليقيني فى كل ماله سبب انما هو يكون من جهة سببه وان ما ليس له سبب اما بين بنفسه او ما يوس عن البيان على الوجه اليقيني وهذا يدل على ان اليقين انما يحصل بالاستدلال بالسبب على السبب والبرهان الان ليس من هذا القبيل فلا يكون مفيدا لليقين ويظهر بالقول السابق افادته لليقين فيلزم القول باجتماع النقيضين هـ (وحل) أى حل الشك (لعل مراده) أى مراد الشيخ (ان العلوم انكالية وهو) أى العلم الكلى وتذكير الضمير لرجوعه الى العلم المفهوم من العلوم وفى بعض النسخ وهى (اليقين الدائم اما ان يكون بيننا من جهة السبب او يكون بيننا بنفسه) كقولنا كل انسان ناطق حاصل ان اليقين على نوعين الاول ان يكون مستفرا بافيا والثانى ان يكون فى بعض الاوقات وهو وقت وجود المعلوم لان المراد عدم زواله بتشكيك المشكك او المراد ثباته بثبات المعلوم فاليقين الدائم انما يحصل من السبب وليس هو الامن برهان اللام والان وان افاد

يقينا انما يفيد يقينا في الجملة فالمراد من اليقين في البرهان اعم من ان يكون دائما او في الجملة وما نفاه
من الان هو القسم الاول لامطلقا فلان تناقض (فالعلوم الجزئية) اى المتعلقة بالجزئيات (جاز ان
تكون معلومة بالضرورة) كالعلم بوجود الشمس والقمر (او) معلومة (بالبرهان الغير اللغوي)
كقولنا زيد موجود وكل موجود محتاج الى المؤثر فهذه العلوم ليست دائمة لان الدوام انما يستفاد
من الاسباب والعلم بها انما يكون في اللغ (فتأمل) اشارة الى ان ما علم ههنا من ان الان يجري في
الجزئيات دون الكليات هذا خلاف المشهور فافهم (الثاني) من الصناعات الخمس (الجدل وهو)
اى الجدل (القياس المؤلف من المشهورات المحكوم بها لتطابق الآراء) فهى قضايا يحكم العقل
بها بواسطة عموم اعتراف القياس بها (اما لمصلحة عامة) يعنى فيها اصلاح عام يتعلق بنظام احوال
الكل نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا مشهور عند الكل فالقياس ههنا بان يقال هذا الشئ حسن
لانه عدل وكل عدل حسن فهذا حسن (اورقة) يعنى سبب الشهرة وتطابق الآراء رقة فلب كقولنا
مواساة الفقراء صيدة فيقال هذا الشئ محمود لانه مواساة الفقير وكل مواساة الفقير محمود (او حمية)
اى غير نعو انصر اخاك ظالما او مظلوما (او انفعالات خلقية) من الشرائع والآداب وغيرها من
الاخلاق كقولنا كشف العورة قبيح ومذموم والطاعة محمودة (او) انفعالات (مزاجية) تابعة للعادة
والمزاج كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند وعدم قبحه عند غيره (صادقة كانت) تلك المشهورات
(او كاذبة) كمشهورات الجهلاء فالصادقة كقولنا هذا الشئ مكروه لانه ضار وكل ضار مكروه فهذا
الشئ مكروه والكاذبة نعو هذا مذموم لانه طيب وكل طيب مذموم فهذا مذموم (ومن ههنا) اى
من اهل الانفعالات (قبل للامزجة والعادات دخل في الاعتقادات ولكل قوم مشهورات) بحسب
عاداتهم (مخصوصات) لهم ومسامة عندهم لا يسلمها الاخرون كالتدبير عند اهل الاسلام دون الكفار
ولكل اهل الصناعة مشهورات بحسب صناعتهم كما ان المشهور في النحو الفاعل مرفوع وقول امرء
القيس فصيح ومشهور الشائين القولات عشرة وغير ذلك (وربما التست) المشهورات
(بالاوليات) يعنى بلغت في الشهرة بحيث تشبه بالاولى ويدعى صاحب تلك المشهورات البديعية
فيها (وافترقت) المشهورات (عند التجريد) اى تجرد العقل عن جميع العوارض والانفعالات وقطع
النظر عن المصالح فالعقل اذا تجرد عن جميع الموانع بان يتصور الطرفين فقط فيحكم في الاوليات
من غير توقف بخلاف المشهورات وقد يفرق بان المشهورات قد تكون حقة وقد تكون باطلة
والاوليات لا تكون الا حقة (او) الجدل المؤلف (من المسلمات بين المتخاصمين) وهى قضايا اخذها
احد المتخاصمين مسلمات من صاحبه فبنى عليها الكلام او يكون مسلمات فيما بين اهل الصناعة
سواء كانت صادقة او كاذبة (كتسليم الفقيه ان الامر للوجوب) من مسائل اصول الفقه فالقياس
المؤلف من المشهورات والمسلمات سواء كانت مقدمتاه من نوع واحد او نوعين يسمى جدلا فهو
يتألف من المشهورات والمسلمات (والفرض من الجدل الزام الخصم) اذا كان الجدلى سائلا ومعترضا
فقاية سعيد ان يازم الخصم (او حفظ الراى) اذا كان مجيبا مجللا فيعقب رأيه وغاية جدله ان لا يصير
ما زما وقد يكون الفرض اثناع من هو قاصر عن مقدمات البرهان (الثالث) من الصناعات الخمس
(الخطابة وهو المؤلف من المقبولات المأخوذة ممن يعسن الظن فيه) ويعتقده الجمهور لامر سماوى
من الخوارق والكرامات او غير ذلك من علم اور باضة او غيرهما من الصفات المعمودة (كالاولياء)

المجتنبين عن المعائب والمعاصي المقرين الى الله عز وجل والناصرين لدين محمد صلى الله عليه وسلم
(والحكماء) العارفين للاشياء كما هي هي والعلماء العالمين الخافطين للشرعية فالماخوذات منهم
مظنونون الصدق فانهم من النفوس المرتاضين فالغالب فيهم الصدق (ومن عد الماخوذات من الانبياء)
عليهم السلام (منها) اى من المقبولات (فقد غلط) ومال عن طريق الحق فان الانبياء لا احتمال للكذب
في اخبارهم فاذا علم انهم لا يكذبون وعلم استنادها اليهم يكون من القضايا اليقينية النظرية المستفادة
من القياس البرهاني بانه خبر من يثبت صدقه وكل خبر شانه هذا فهو صادق (او المؤلف من
المظنونات) (التي يحكم بها بسبب الرجحان) اى رجحان الاعتقاد مع تجوز النقيض ولو ضعيفا
كقولهم فلان سارق لانه يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق (ويدخل فيها) اى في
المظنونات (التجربيات والخدسيات والمتواترات الغير الواصلة حد الجزم) لافادتها الظن (فان قلت
ان المتواتر يفيد اليقين والذي لم يبلغ الى حد الجزم لا يكون متواترا لانه عبارة عما يثبت باخبار
المخبرين الذين يحيل العقل تواطؤهم على الكذب واذا كان كذلك فلا بد من ان يكون
واصل الى حد الجزم وما ليس واصل الى حد الجزم لا يكون من قسم التواتر فكيف يصح قول المص
رحمه الله والمتواترات الغير الواصلة حد الجزم اذ لا شئ منها كذلك قلت التواطؤ
وغيره شرط لافادة المتواترات اليقين وما ام يوجد فيه هذا الشرط فهو ايضا متواتر بحسب
اخبار جماعة كثيرة لكنه غير واصل الى حد الجزم وهو يعد بهذا الوجه من المظنونات
فصح ما قال المص رحمه الله (والفرض منها) اى من الخطابة (نحصل احكام نافعة) للانسان
(اوضارة) له (في المعاش) اى الامور الدنيوية (والمعاد) اى الامور الاخرية فالفرض منه
ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم وترغيبهم الى فعل الخير وترهيبهم عن الشر
(كما يفعل الخطباء) في الجمعة والاعياد (والوعاظ) في المجالس من الشفقة على العباد (والرابع) من
الصناعات الخمس (الشعر وهو) اى الشعر (المؤلف من المغيلات وهى) اى المغيلات (فضايا
يخيل لها لبتائر النفس قبضا) فتفرغ عنها (وبسطا) فترغب فيها سواء كانت مسلمة او غير مسلمة
صادقة او كاذبة كقول القائل الخمر ياقوتية سيالة فح انبسطت النفس وترغب فيها والعسل مرة مهوعة
فالنفس انقبضت ونفرت عنها (فانها) اى النفس (اطوع) اى التابعة والمنقاد غاية الانقياد (للتخييل)
اى الخيال (من التصديق) لشيء ملانه اغرب فماتخييل يكون غالبا عليها فتتأثر به (سيما اذا كان)
الشعر (على وزن لطيف) من اوزانه (او انشد) اى فرى (بصوت طيب) حسن فيكون حينئذ
اشد تأثيرا في النفس كما لا يخفى على من له لذة وذوق (والفرض) من الشعر (انفعال النفس) اى
قبول الاثر (بالترغيب) بان يكون راغبا فيه (والترهيب) بان يكون خائفا منه ومتفراغا عنه (وهو)
اى هذا الانفعال (كالنتيجة له) اى للشعر فان النتيجة كما يلزم من قولك الترغيب والترهيب
يحصل بعد اتيان المقدمات الشعرية الموجبة لها اللازمة للقياس وليس عين النتيجة فانها قول
وكل واحد منها ليس كذلك لانه من قبيل الصفات النفسانية البسيطة (الخامس) من الصناعات
الخمس (السفسطة) مشتقة من سوف وهى الحكمة ومن اسطاء وهو التلبس ومعناه الحكمة الموهومة
(وهو) اى السفسطة (المؤلف من الزهيمات) وهى قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في امور غير محسوسة
لان الوهم في المحسوسات ليس بغالط للحكم فانه يحكم بحسن الحسناء وقبح الشوهاء فانه تابع للحسن

وحكمه على المحسوسات صحيح صادق واما الحكم على غير المحسوسات باحكام المحسوسات فغير صحيح وكاذب (نعوكل موجود مشار اليه) فالحكم بالمشار اليه الذي هو من احكام المحسوس على كل موجود سواء كان محسوسا ولا كاذب (والنفس مسخرة للوهم) اى تابعة له وللوهم استيلاء عظيم على النفس هذا دفع دخل مقدر وهو ان الوهم قوة جسمانية للانسان يدرك الجزئيات المنتزعة عن المحسوسات وهى تابعة للحس فكيف يدرك امورا غير محسوسة فلا يحكم على القضايا التى ليست من امور محسوسة حاصل الدفع ان الحاكم هو النفس قد يحكم على امور جزئية منتزعة عن المحسوسات وقد يحكم على غيرها لكن الوهم والحس يغلبان النفس فهى منجذبة اليهما ومسخرة بهما ومقلوبة تحت حكمهما ولذا يتبع النفس الوهم فى الاحكام فى غير مدر كانه وهذا القدر يكفى للنسبة الى الوهم ويعتدل ان يكون من قبيل الدليل لقوله (فالوهميات ربما لم تتميز عندها) اى عند النفس من الاوليات لجذب الوهم واستيلائه عليها (ولو لا دفع العقل حكم الوهم بقى الالتباس دائما) يعنى لو لم يدفع العقل ايضا حكم الوهم بقى الالتباس بين الوهميات والاوليات ولا يتميز احدهما من الاخرى عند النفس دائما وابدأ ولذا ترى اكثر الناس يكون منهم كفى الاوهام الباطلة مدة عمرهم والنجاة منه لا يكون الا بفضل الله تعالى وهو ذو الفضل العظيم ومما يعرف كذب الوهم انه يصادم العقل فى المقدمات البينة الانتاج وينازعه فى النتيجة ويحكم بنقيض ما حكم العقل به كما يحكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه توافق العقل فى قولنا ان الميت جمد والجمد لا يخاف عنه المنتج بقولنا الميت لا يخاف عنه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة ينعكس الوهم ويحكم بنقيضه (او المولى من المشبهات بالصادقة اما صورة) وهى القضايا التى يحكم العقل بها على اعتبار انها اولية او مشهورة او مقبولة او مسلمة او مشبهة بالصادق كما يقال لصورة الحمار المنقوش على الجدار انها حمار وكل حمار ناهق فهو ناهق (او الصادقة) (معنى كاذب الخارجيات) اى التى وجودها فى الخارج (مكان الدهنيات) اى التى وجودها فى الدهن كقولنا الجوهر موجود فى الدهن وكل موجود فى الدهن قائم بالدهن وكل قائم بالدهن عرض فينتج ان الجوهر عرض (وبالعكس) اى اخذ الدهنيات مكان الخارجيات كقولنا الحدوث حادث وكل حادث فله حدوث فالحدوث له حدوث (والعرض منه) اى من السفسطة (تقليط الخصم) اى القائه فى الغلط (او اسكاته) واغوى منافعها الاحتراز عنها كمعرفة السهوم فى الطب (والمغالطة) وهى ما يتركب من القضايا التى فسدت صورة او مادة (اعم) من السفسطة لكونها فاسدة مادة فقط بحيث كلما يصدق السفسطة صدق المغالطة ولا عكس لوجود المغالطة بدون السفسطة فى الصورة الفاسدة (فانها) اى المغالطة (الفاسدة صورة) بان لا يكون القياس منتجا للمطلوب ويظن كونه منتجا بان لا يكون على شكل من الاشكال لعدم تكرار الاوسط كقولنا الانسان له شعر وكل شعر ينبت من محل فالانسان ينبت عن محل ولا يكون منتجا لفوات الشرائط بحسب الحكم او الكيف او الجهة وان كان على شكل من الاشكال كقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس فهذا القياس فاسدة صورة لعدم وجود شرائط الانتاج وهى كلية الكبرى لانها طبيعية ولو اخذت كلية لم تصدق (او مادة) وهى ان يستعمل المقدمات الكاذبة على انها صادقة لمشابهتها اياها من حيث الصورة او من حيث المعنى الاول فكقولنا لصورة الفرس المنقوش على الجدار انها فرس وكل فرس صهال فينتج ان تلك الصورة صهال والثانى فلعدم

رعاية وجود الموضوع في الموجبة كقولنا كل انسان وفرس فهو انسان وكل انسان وفرس
 فهو فرس ينتج ان بعض الانسان فرس والغلط فيه ان موضوع المقدمتين ليس بوجود
 اذ ليس شئ موجود بحيث يصدق عليه انه انسان وفرس ولا يكون الفساد في النظر الامن
 جهة المادة فيكون المغالطة بدونها كما في الصورة الفاسدة ولا يوجد سفسطة فيها فصارت
 اعم منها (قال في الحاشية وما قيل انها القياس الفاسد صورة او مادة ففيه ان الفاسدة الصورة لانعرفه
 قياسا فتأمل انتهى) حاصل ان ما قال المص رحمه الله اولى مما قال البعض من ان المغالطة قياس فاسد
 اما من جهة الصورة بان لا يكون على هيئة منتجة لاختلال شرط بحسب الكمية او الكيفية او الجهة
 ككون كبرى الشكل الاول جزئية او صفرا سالبة او ممكنة واما من جهة المادة بان يكون المطلوب
 وبعض مقدماته شيا واحدا وهو مصادرة على المطلوب كقولنا كل انسان بشر وكل بشر ضاحك
 فكل انسان ضاحك او يكون بعض مقدماته كاذبة مشابهة بالصادقة من حيث الصورة او من حيث
 المعنى كما عرفت وجه الاولوية ان الفاسد صورة لا يسمى قياسا لانه ليس يلزم منه قول آخر
 لعدم الاندراج فكيف يندرج في القياس واليه اشار المص رحمه الله بقوله الفاسدة ولم يقل
 القياس الفاسدة وقوله فتأمل لعل اشارة الى ان المراد بقول القائل انها القياس الفاسدة الصورة
 مشابهة للقياس في الصورة من الهيئة فتفكر (والمغالط) اى من يستعمل المغالطة (وان قابل بها
 الحكيم فسوفسطائى) لان سوفيا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف الذى لا حقيقة له
 والغلط ومنه اشتقت السفسطة من فيلا سوفيا اى محب الحكمة وسوفسطائى منسوب الى سوفسطا
 وهو اسم للحكمة الموهمة والعلم المزخرف وانما سمى المغالط المقابل للحكيم بالسوفسطائى
 لانه يروج السفسطة اى الحكمة الموهمة فنسبت اليها (وان قابل بها الجدلى) لا الحكيم (فمشاغبى)
 منسوب الى الشغب وهو اثار الفتنه بالباطل حاصل ان التغيرات ليس بالذات بل بالاعتبار (هذا)
 ما اسم فعل وذا اسم اشارة فيعناه خذه (والمؤلف من الراجع والمرجوح (مرجوح) جواب
 سؤال مقدر وهو ان حصر الصناعات في الخمس غير حاصر فان المركب من المختلفتين منها ليس
 بداخل في شئ من تلك الاقسام فان معنى كل واحد منها لا يصدق على المختلفتين فلا يندرج في واحد
 منها (حاصل الجواب ان المركب تابع لاجس المقدمتين كما ان النتيجة تابعة لهما اذ المركب
 من اليقينية والمظنونة مثلا داخل في الخطابة وكذا المركب من المظنونة والموهومة سفسطة
 لان النتيجة موهومة فبهذا الاعتبار لا يخرج من احدى الصناعات الخمس فلا يختل الحصر
 (قال في الحاشية وهذه المقدمة متعلقة بالصناعات الخمس فالمركب من اليقينية والمشهورات جدل
 وهكذا انتهى (فتدبر) لعل اشارة الى الدقة والله تعالى اعلم بالصواب وقيل اشارة الى ان
 المركب من الراجع والمرجوح ينبغي ان لا يكون راجعا ولا مرجوحا كما تقرر عندهم من ان
 المركب من الشئ وغيره لا يكون شيا ولا غير شئ فتأمل (خاتمة) وبها يختم الكتاب
 (اجزاء العلوم) اى التى تتركب منها العلوم ويتوقف عليها (هى) اى الاجزاء (المسائل) وهى
 المطالب التى برهن عليها فى العلوم (والمبادئ) وهى التى يتوقف عليها مسائل العلم سواء

كانت تصورات كحدود الموضوعات واجزائها وجزئياتها واعراضها الذاتية او تصديقات
 فاما بينة بذاتها فتسمى علوما متعارفة كقولنا في علم الهندسة المقادير المتساوية لشيء واحد
 متساوية واما غير بينة بنفسها فان اذعن المتعلم بعسن الظن في العلم تسمى اصولا موضوعة
 كقولنا لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وان قابل بالانكار او الشك تسمى مصادرات
 كقولنا لنا ان نعمل باى بعد على كل نقطة نشاء دائرة (من الوسائل) التى يتوصل بها للوصول الى
 المطالب التصورية والتصديقية وليست من اجزاء العلوم (قال في الحاشية هذا هو الحق واما
 ما قيل اجزاء العلوم ثلثة فخطا او مسامحة انتهى) حاصله ان القول بكون المسائل من اجزاء
 العلوم والمبادئ من وسائلها لامن اجزائها هو الحق (ومن قال ان اجزاء العلوم ثلثة الموضوعات
 والمبادئ والمسائل فهذا القول اما خطأ كما لا يخفى او محمول على المسامحة بان يقال
 المبادئ لما كانت وسيلة الى ادراك المسائل وموقوفة عليها واشتد احتياج المسائل اليها
 صارت كالاجزاء فعدها ههنا بالنظر الى هذه الجهة لكن عد الموضوعات من الاجزاء بالاستقلال
 فليس له وجه ظاهر لانه ان اريد به التصديق بالموضوعية فهو ليس من اجزاء العلوم
 لعدم توقي العلم عليه بل هو من مقدمات الشروع وان اريد به تصور الموضوع فهو
 من المبادئ ليس جزءا آخر بالاستقلال واما المسائل فهو المقاصد التى برهن عليها في كل
 علم كقولنا الضرورية المطلقة اعم مطلقا من الضرورية الازلية فيكون من اجزاء العلوم
 لاحتالة فانهم ﴿ خاتمة ﴾ الحمد لله الذى وفق للعبد المسكين ﴿ محمد مبین ﴾ نور الله تعالى
 قلبه بنور الصدق واليقين بالانعام على حسب الهرام والصلوة على سيد الانام وآله العظام
 واصحابه الكرام والمقصود من هذا الشرح توضيح مشكلات المتن وكشف معضلاته
 وتسهيل طريق الوصول الى مخفياته وتذليل صعاب مقلقاته فما كان في غيره من الشروح
 من التوضيح اورده وما كان مقلقا فتعته وما كان مجعلا فصلته وما لم يكن فيها من
 التشريح شرحته فهذا الشرح خلاصة الشروح وفيه غاية الوضوح من اطلع عليه كان
 مستغنيا عن غيره بالايضاح كما استغنى عن المصباح بالاصباح ومن يطلب زيادة التوضيح
 على هذا الباب ولا يحصل الواضحات عنده بغير اطناب لايجل له النظر في هذا الكتاب
 اذ هو ليس من اولى الالباب ومن الله التوفيق والصلاح والفوز والفلاح

واسأل الله تعالى من فضله الاكبر ان ينفع بهذا الشرح الولد الاعز المسمى

﴿ بمحمد حيدر ﴾ طال عمره وبقاؤه وزاد علمه وزكاؤه

ووفقه الله تعالى للاستكمال ورفاه الى معارج

الكمال انه ولى متعال ومنه الجود

والافضال والعطاء والنوال